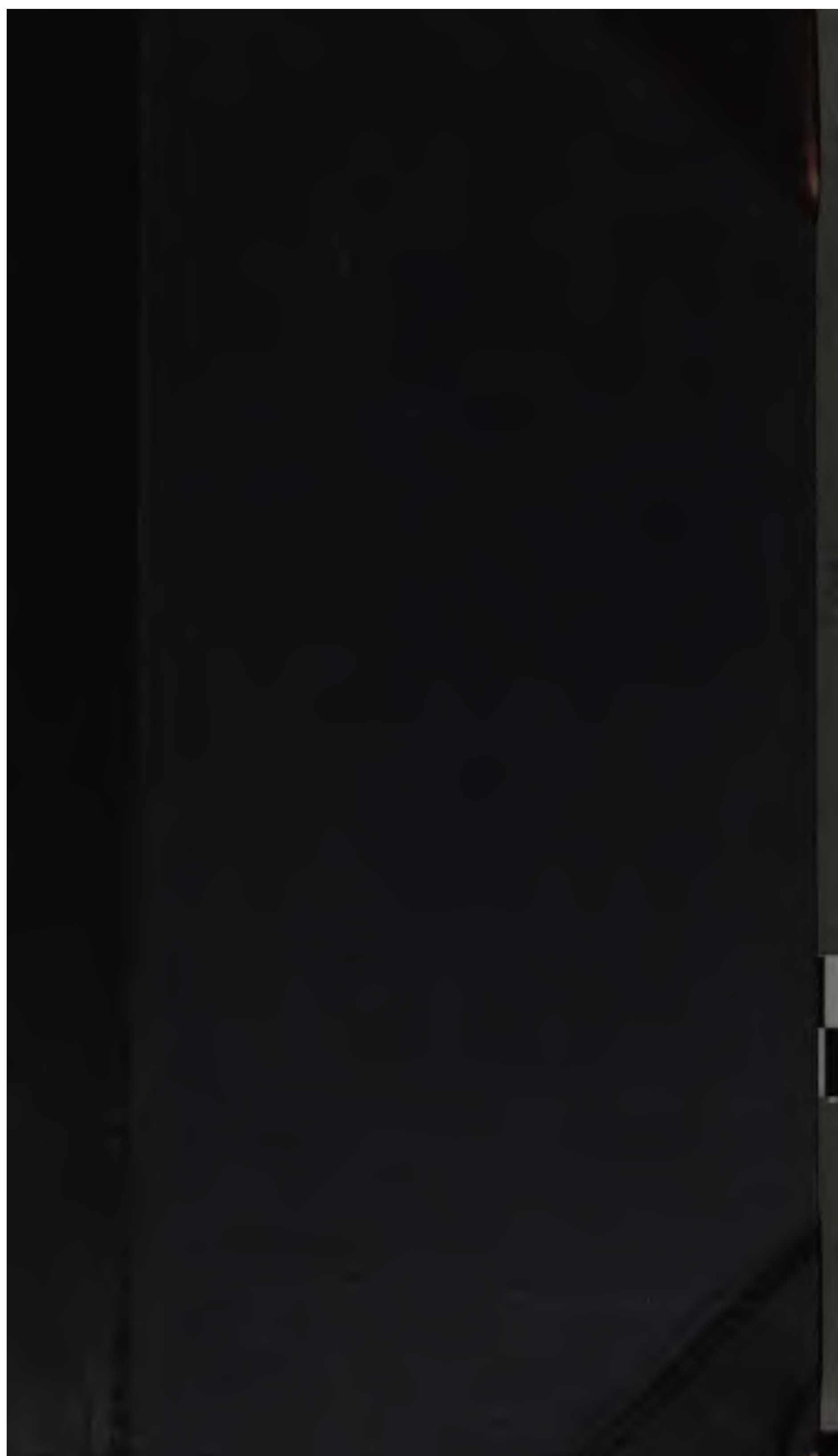




Analekten

für das Studium der exegetischen und systematischen Theologie,

herausgegeben

von

D. Carl August Gottlieb Keil

und

D. Heinrich Gottlieb Tzschirner,

Professoren der Theologie auf der Universität zu Leipzig.



Zweyten Bandes Erstes Stück.

Leipzig, 1814.

Bey Johann Ambrosius Barth.

I.

Systematische Darstellung der Moral der Apocryphen des alten Testaments

von

M. Ludwig Dankegott Cramer,

Privatdocent der Philosophie in Wittenberg.

Einleitung.

Seitdem die historisch-grammatische Interpretation des N. T. liberaler und von der herrschenden Schuldogmatik und dem kirchlichen Systeme unabhängiger wurde; mußten die apocryphischen Schriften des A. T., welche vorher, vorzüglich von den Gelehrten der lutherischen Kirche, in einem hohen Grade vernachlässigt wurden, Bearbeitungen erfahren, die nicht anders, als sehr vortheilhaft für das theologische Studium ausfallen konnten. Die Apocryphen des A. T. wurden aber seit dieser Zeit vorzüglich in einer doppelten Hinsicht bearbeitet; indem man entweder auf den Sprachgebrauch, welcher in denselben herrscht, oder auf die Dogmen der spätern jüdischen Theologie, welche in ihnen befindlich sind, sein Augenmerk richtete, und auf diese Weise sowohl die Interpretation des N. T., als auch die Dogmatik mit neuen, bessern Ansichten zu bereichern suchte. Daß sie aber gerade in dieser doppelten Hinsicht so oft und eifrig bearbeitet wurden, darf niemanden wundern,

welcher die Krisis, in der sich die Theologie, vorzüglich in den zwei letzten Decennien des vorigen Jahrhunderts befand, kennt und gehörig zu würdigen versteht. — Erst später, als sich der Feuereifer, mit welchem man, freilich nicht immer mit der gehörigen Vorsicht und Umsicht, die Interpretation des N. T. und die Dogmatik durch verschiedenartige Bearbeitungen der Apocryphen zu bereichern und zu sichten suchte, in eine gelinde und wohlthätige Wärme zu verwandeln anfing, dachte man mit Ernst daran, daß die Apocryphen des A. T. auch noch in einer andern und zwar in moralischer Hinsicht bearbeitet zu werden verdienten. Das Bedürfniß einer Moral der Apocryphen mußte aber dann recht dringend gefühlt werden; als man bei Gelegenheit der Verhandlungen über die Idee, die nothwendigen Gränzen und den Werth einer biblischen Theologie, nothwendig auch auf die Idee einer biblischen Moral geleitet werden mußte. — Allein bis jetzt hat noch niemand den Versuch gemacht, die Moral der Apocryphen in einem eignen Werke näher zu würdigen und systematisch darzustellen, obgleich Stäudlin [1]), Bauer [2]), Schulze [3]), Winzer [4]),

1) *Carol. Frid. Staeudlin*: theologiae moralis Ebraeorum ante Christum historia, Gotting 1794. und abgedruckt in den commtt. theologg. von Velthusen, Kündl und Ruperti. 2. Band. Leipzig 1795. p. 360. Vergl. auch desselben Geschichte der Sittenlehre Jesu. 1ster Th. Göttingen 1799.

2) Zuerst, obgleich am unrechten Orte und sehr kurz, nahm er auf die Moral der Apocryphen in seiner biblischen Theologie Rücksicht, S. 346—53. dann aber gründlicher und vollständiger in seiner bibl. Moral des A. T. 2. Band. Leipzig 1803. S. 241. ff.

3) Joh. Dan. Schulze über die Bewegungsgründe zur Tugend im alten Testamente und in den apocryphischen

Bretschneider [5]) und einige andere Gelehrte [6]) zum Theil sehr schätzbare Vorarbeiten geliefert haben.

Büchern desselben, in Henke's Magazin für Religionsphilosophie u. s. w. 6ter Band. S. 40. ff. Mit dieser Abhandlung verdient verglichen zu werden die Abhandlung Flatts: Bemerkungen über die von unserm Wohlseyn hergenommenen Bewegungsgründe, die in den Reden Jesu enthalten sind, in desselben Magazin 7ten St. S. 80.

4) *Iul. Fr. Winzer:* de philosophia morali in libro sapientiae, quae vocatur, exposita. Viteb. 1811.

5) *Bretschneider* liber Iesu Siracidae graece in dem 5ten Excurs, welcher de morum doctrina Siracidae handelt. Bretschneider hatte den Plan, die Moral der Apocryphen, als 2ten Theil seiner Dogmatik der Apocryphen folgen zu lassen; doch ist dieser 2te Theil nicht erschienen, und wird auch von dem Verf. nicht bearbeitet werden.

6) Zwei Ungenannte in den Abhandlungen: Abriß der hebr. Cultur bis auf das Zeitalter Jesu, besonders in Hinsicht auf die Fortschritte ihrer Moral in Henke's Magazin für Religionsphil. 3r. B.d 13tes St. und Versuch den Ursprung der Sittenlehre Jesu historisch zu erklären, in Henke's Magazin 5ter Bd. 2tes St. S. 363. ff. M. Chrst. Friedr. Schneider die Bibel des A. und N. T. im Auszuge, nach ihrem moral. Inhalte neu übersetzt. 2 Theile. 1789. 8. Hierher gehört der 2te Theil. — Kurzer Abriß der Geschichte der Moral der Hebräer, von R. 1800. 8. Heß Geschichte des Reiches Juda nach dem Exil. 2ter Band. Hasse in der 7ten Untersuchung zu seinem Buche: Salomos Weisheit neu übersetzt u. s. w. Jena 1785. 8. S. 254. ff. Saurin Betrachtungen über die wichtigsten Begebenheiten des A. und N. T., fortgesetzt von Roques und übersetzt von Rambach. 2ter Theil. Rostock 1746, wo man über die historischen Bücher der Apocryphen auch in moralischer Hinsicht recht brauchbare Notizen findet. — Aus den frühern Zeiten findet man nur sehr wenig Genießbares über diesen Gegenstand, z. B. bei Gundling, Buddeus, Walther und andern, welche die Geschichte der jüdischen Nation, und namentlich die Kirchengeschichte des A. T. bearbeitet haben. Mehr leisteten einige

Dieses veranlaßte mich, die Apocryphen, vorzüglich in moralischer Hinsicht, näher zu würdigen, und die Resultate meiner Untersuchungen dem gelehrten Publico zu einer gründlichen und vorurtheilsfreien Beurtheilung vorzulegen.

Die Nützlichkeit einer solchen Bearbeitung der Moral der Apocryphen, kann man in unsern Zeiten durchaus nicht mehr bezweifeln; ihr muß vielmehr nothwendig der nämliche Werth zugestanden werden, welcher schon längst mit Recht denen Bearbeitungen der Apocryphen zugestanden worden ist, die mehr den Sprachgebrauch derselben und die in ihnen enthaltenen Dogmen der spätern jüdischen Theologie entwickelten und näher würdigten. Schon im Allgemeinen muß eine Bearbeitung der Moral der Apocryphen deshalb in hohem Grade nützlich seyn; weil sie die Momente der

ge katholische Gelehrte, bei welchen das Interesse für die Apocryphen durch kirchliche Auctorität sanctionirt war. Allein an eine Moral der Apocryphen in dem Sinne, in welchem sie jetzt nothwendig gefaßt werden muß, konnte man damals noch nicht denken, da die kirchliche Auctorität auf der einem Seite niederriß, was sie auf der andern aufgebaut hatte. Man begnügte sich daher mehr daran, die apocryphischen Bücher des A. T. moralisch zu interpretiren, als die moralischen Lehren und Sätze derselben historisch darzustellen. Solche moralische Commentare von *Serrarius*, *Scipio Sgambatus*, *Jos. de la Cerda*, *Drexelius* und andern, welche zum Theil, vorzüglich unter den Protestanten, zu den literarischen Seltenheiten gehören, und nur noch hier und da in öffentlichen Bibliotheken bestäubt und unbeachtet daliegen, können daher fast gar nicht als Vorarbeiten betrachtet werden; indem sie, bis zum Ekel weitläuftig, ohne alle Ordnung und systematische Haltung, und überladen mit unpassenden Bibelstellen und Citaten aus den Kirchenvätern, in jedem Worte Moral suchen, und oft sehr jämmerlich herauspressen.

moralischen Cultur der hebräischen Nation in der wichtigsten Periode, welche sie verlebte, charakterisirt und deshalb als eine Vorarbeit zu der Bearbeitung einer Culturgeschichte der Hebräer betrachtet werden kann; weil sie ferner uns mit dem Geiste und den Eigenthümlichkeiten dieser Schriften selbst, welche einem grossen Theile nach moralischen Inhaltes sind, vertrauter macht, und endlich, weil sie die Untersuchungen der Entscheidung näher bringen muss: ob sich in den Apocryphen des A. T. Spuren von alexandrinischer und medisch-baktrischer Philosophie finden, und ob die neutestamentlichen Schriftsteller die Apocryphen des A. T. in Hinsicht auf Form und Materie benutzt haben? — Insbesondere aber muss die Moral der Apocryphen sehr vieles Licht auf die Moral des N. T. werfen, und zu einer richtigen und vorurtheilsfreien Beurtheilung und historischen Würdigung derselben sehr viel beitragen. Man hat nämlich nicht selten den Ursprung der christlichen Sittenlehre zu den Begebenheiten der Weltgeschichte gerechnet, welche isolirt, ohne alle Verbindung mit den vorhergehenden und gleichzeitigen Begebenheiten, gleichsam wie ein Deus ex machina, dastehen, und den Beobachter derselben mit Staunen erfüllen; weil er sie ohne alle Vorbereitung auf einmal in den Zusammenhang der Begebenheiten eintreten sieht. Einige gingen sogar so weit, dass sie in der Unmöglichkeit, den Ursprung der Sittenlehre Jesu historisch erklären zu können, einen Beweis für den höhern, göttlichen Ursprung derselben zu finden glaubten. Wie unphilosophisch und unhistorisch es sey, dergleichen Begebenheiten, überhaupt in der Weltgeschichte anzunehmen, und namentlich den Ursprung der Sittenlehre Jesu

dahin zu rechnen, leuchtet von selbst ein; denn diese Annahme hebt alle Vorsicht auf, macht den Gang menschlicher Schicksale zu einem Gewirre grenzenloser Widersprüche und die Weltgeschichte zu einem Chaos ohne Zusammenhang und nothwendige Verbindung. Sie schließt aber auch von der Unmöglichkeit, den Ursprung der Sittenlehre Jesu historisch zu erklären, ganz unphilosophisch auf ein unvorbereitetes und von allen vorhergehenden und gleichzeitigen Begebenheiten isolirtes Eintreten derselben in die Reihe der Weltbegebenheiten und zerhaut mit Gewalt den Knoten, welcher aufgelöset werden soll. Man hat zwar schon versucht, diesen Knoten aufzulösen, und den Ursprung der Sittenlehre Jesu historisch zu deduciren, indem sie einige aus dem Essenismus, andere aus einer weisen Mischung der Grundsätze der Pharisäer und Sadducäer, noch andre endlich aus einem Amalgama des morgenländischen Gefühls mit griechischer Weisheit herleiteten; allein man hat hier mehr Lieblingsideen, als die Wahrheit, obgleich mit einem nicht geringen Aufwande von Scharfsinn und Gelehrsamkeit, zu erweisen gesucht. Die Moral des Christenthums ging aus dem Mosaismus hervor, und wurde durch die allmähligen Fortschritte der moralischen Cultur der Hebräer überhaupt vorbereitet. Will man also den Ursprung der Sittenlehre Jesu historisch deduciren; so muß man die moral. Cultur der Hebräer nach ihren verschiedenen Modificationen, vorzüglich nach dem babylonischen Exil, mit pragmatischen Geiste zu würdigen wissen. Als Vorarbeit dazu kann und muß eine treue und historische

Darstellung der Moral der Apocryphen betrachtet werden; denn das Christenthum trat durch den Gang der Cultur der hebräischen Nation vorbereitet hervor, und konnte weder in dem Geiste eines Mannes, noch in dem Winkel irgend einer philosophischen Secte ausgebrütet werden; da es noch dazu die Spuren einer allmähligen Bildung und Entwickelung so augenscheinlich an sich trägt. — Doch würde es thörigt und ganz unhistorisch seyn, zu behaupten, daß man durch eine Darstellung der Moral der Apocryphen schon in den Stand gesetzt werde, den Ursprung der Sittenlehre Jesu genügend zu erklären; denn der Umfang von Schriften, welche wir unter dem Namen der Apocryphen des A. T. kennen, ist viel zu klein, als daß er die Gesammtfortschritte der jüdischen Moral vom Exil bis auf Christum enthalten sollte. Mit weiser Vorsicht müssen Philo und Josephus, einige Pseudepigraphen des A. T., und selbst der Talmud für diesen Zwecke noch benutzt werden, ehe die Frage: wie sich die christliche Sittenlehre entwickeln konnte, der Entscheidung näher gebracht werden kann; wenn sie auch nie ganz befriedigend beantwortet werden sollte. — Aus dem bisher Gesagten ergiebt sich von selbst ein anderer Nutzen, welchen die Bearbeitung der Moral der Apocryphen in Hinsicht auf die Sittenlehre Jesu haben kann; man wird nämlich dadurch in den Stand gesetzt, über einzelne moralische Lehren und Vorschriften ein richtiges Urtheil zu fällen. Durch sie lernt man das ewig Gültige von dem blos Lokalen und Temporellen unterscheiden, und das Letztere aus der christlichen Moral entfernen; sie zeigt, welches blos jüdisch-christliche und was christliche Moral sey, und giebt uns bey der Interpretation der

moralischen Stellen des N. T. so manchen heilsamen Wink, welchem man um so gewissenhafter folgen muß, je weniger noch die historische Interpretation auf den moralischen Theil des N. T. übertragen worden ist, und je häufiger man im heiligen, frommen Eifer alles suchte und alles — fand. So wie daher der Sprachgebrauch der Apocryphen und die in ihnen enthaltenen Dogmen der spätern jüdischen Theologie sehr viele Stellen erklärt, und eine große Menge von Vorurtheilen, welche Zeit und kirchliche Auctorität geheiliget hatten, verbannt hat; eben so kann und muß die Moral der Apocryphen als ein Mittel angesehen werden, die Sittenlehre des N. T. richtiger beurtheilen und in ihren einzelnen Theilen kritischer würdigen zu lernen. Endlich wird aber auch der hohe Werth der Sittenlehre Jesu durch eine Vergleichung derselben mit der Moral der Apocryphen nicht wenig ins Licht gesetzt werden können. Zwar keimte schon seit dem babylonischen Exile das Samenkorn, welches zu Jesu Zeiten so reichliche Früchte tragen sollte, und mehr als zu einer andern Zeit hatten die Juden in und nach dem babylonischen Exilium so manche Gelegenheit, alte Vorurtheile zu stürzen, und auf den Trümmern derselben neue, bessere Kenntnisse und Grundsätze aufzurichten, (von welchen der Inhalt der apocryphischen Bücher des A. T. ein so deutlicher Beweis ist); allein das Veraltete ganz umzustoßen, alle Vorurtheile zu verbannen und eine so reine Sittenlehre vorzutragen, wie Jesus vortrug, war kein Jude im Stande und selbst die Moral des feingebildeten Verfassers des Buches der Weisheit bleibt weit, sehr weit hinter der Moral des großen Propheten von Nazareth zurück. Man glaube also nicht, daß man in den Apocryphen schon die Moral Jesu

finde; man gefalle sich nicht darin, (wie es leider schon in anderer Hinsicht so oft geschehen ist), die Moral des N. T. nach den moralischen Sätzen und Lehren der Apocryphen zu verdrehen, und wohl gar zu einer echtjüdischen Moral herab zu würdigen: nein! nur der Grundstein zu dem großen Gebäude, welches Jesus aufrichtete, liegt in diesen Schriften verborgen; die Apocryphen enthalten nur die Morgenröthe der Wahrheit, welche durch Jesum zum Sonnenglanze erhoben wurde, und voll Bewundrung muß man die Führungen der Vorsehung segnen, welche lange vorher und allmählig das in der geheimen Werkstätte des menschlichen Geistes vorbereitete, was durch Jesum zum Gemeingute der ganzen Menschheit erhoben worden ist.

Ehe ich aber zur Darstellung der Moral der Apocryphen selbst übergehe, halte ich es für nöthig, eine kurze und gedrängte Charakteristik dieser Schriften voraus zu schicken; weil allein von einer richtigen und vorurtheilsfreien Würdigung derselben nach ihrer individuellen Beschaffenheit, auch eine richtige und zweckmäßige Bearbeitung der Moral, welche in ihnen enthalten ist, abhängt. — Von der Eintheilung der Apocryphen des A. T., welche man in historisch-kritischer Hinsicht gemacht hat, indem man chaldäisch-palästinensische, reinpalästinensische und alexandrinisch-jüdische Bücher unterschied, kann hier nicht die Rede seyn; ob sie gleich bei Bearbeitung der Moral der Apocryphen mit Vorsicht und Selbstprüfung stets berücksichtiget werden muß; denn die Rechtfertigung oder Verwerfung dieser Eintheilung und das Verweisen eines jeden einzelnen Buches in seine Classe, darf nicht vorausgesetzt werden, sondern muß Resultat seyn, und gehört vor

ein anderes Forum. Anders aber verhält es sich mit der Eintheilung der apocryphischen Bücher in historische Schriften, moralische Fictionen, prophetisch-poetische und moralisch-didactische Bücher; weil diese mit der Bearbeitung der Moral der Apocryphen in genauer und nothwendiger Verbindung steht. — Es fragt sich also zuvörderst in Hinsicht auf die angegebene Eintheilung der Apocryphen des A. T., „kann man von den historischen Büchern derselben irgend eine Ausbeute für die systematische Darstellung der Moral der Apocryphen überhaupt erwarten, und aus welchem Standpunkte sind sie zu betrachten, wenn man sie in dieser Hinsicht mit Nutzen gebrauchen will?“ — Man müßte sehr wenig mit dem Geiste, in welchem die Geschichtbücher der hebr. Nation abgefaßt sind, bekannt seyn; wenn man nicht schon im voraus zugeben wollte, daß die historischen Bücher der Apocryphen so manchen Stoff enthielten, welchen der Historiker bei Darstellung der Moral der Apocryphen zu benutzen hätte. Freilich muß man den historischen Nachlaß der Hebräer, und namentlich den historischen Theil der Apocryphen aus einem ganz andern Standpuncte betrachten, als wir geschichtliche Darstellungen zu betrachten pflegen, und es kann (auch in vielen andern Hinsichten) nicht genug eingeschärft werden, den Gesichtspunct, aus welchem wir in unsern Zeiten Geschichte und geschichtliche Darstellung fassen, nicht auf jene ehrwürdigen Ueberreste des Alterthums überzutragen; da man dieses so oft und gern thut, und eben deshalb sehr schief, einseitig und absprechend von denselben urtheilt. Eine leitende Idee ist es, welche sich in allen historischen Schriften der Hebräer, und namentlich auch in den Apocry-

phen des A. T. findet, dieses ist die theocratische, und jede einzelne Schrift kann als ei.. Epos betrachtet werden, in welchem entweder Jehova, oder das jüdische Volk, als Repräsentant Jehovens auf Erden, oder endlich ein einzelner ausgezeichneter Hebräer, als Repräsentant der jüdischen Nation, der Held ist. Freilich darf man aber nicht unter einem solchen Epos ein kunstmäßiges, ästhetisches Ganzes verstehen; denn die Juden erhoben sich nie zu einer schulgerechten Systematik, und zu einem feinen Geschmacke und ästhetischen Gefühle [7]. — Diese leitende Idee wurde daher nicht etwa von den historischen Schriftstellern der hebräischen Nation bei ihren historischen Darstellungen absichtlich zum Grunde gelegt und philosophisch und ästhetisch zergliedert; sondern sie war in ihre ganze Art des Denkens so verwebt; sie war ihnen durch politisch-reli-

---

7) Augusti hat in seinem Grundrisse einer historisch-kritischen Einleitung ins alte Testament S. 118—128. den Pentateuch ein historisches Epos genannt, und sehr weitläuftig und scharfsinnig diese Lieblingsmeinung zu erweisen gesucht. So wenig ich leugnen mag, daß die meisten Beurtheiler dieser originellen Meinung in öffentlichen kritischen Blättern den Verfasser schief und unrecht verstanden, und das Zufällige mit dem Wesentlichen vermischt zu haben scheinen; eben so wenig will es mir doch gefallen, daß Augusti den orientalischen Sinn und Geist unter occidentalische Formen und Gesetze zu bringen sucht. Die theocratische Idee gab den historischen Darstellungen der Hebräer eine gewisse Einheit und etwas Episches; deshalb aber verdient der Pentateuch noch nicht den Namen eines Epos in unserm ästhetischen Sinne des Wortes. Der Unterschied zwischen orientalischem und occidentalischem Epos scheint noch nicht genug vom den Aesthetikern berücksichtigt worden zu seyn! —

gióses Interesse gleichsam so angeboren, daß, wenn sie schrieben, sich alles, ohne daß sie es selbst vielleicht wußten und noch weniger deutlich dachten, nach derselben bei den historischen Darstellungen gestaltete. Die Geschichtsschreiber der Hebräer hatten also bei ihren geschichtlichen Darstellungen nicht, wie die Historiker unserer Zeit, eine blos intellektuelle und ästhetische, sondern vielmehr eine praktische Tendenz, welche freilich nicht von engherzigen und egoistischen Vorstellungen frei seyn konnte, und man würde die Worte des Verf. des 2ten Buches der Maccab. 2 Cap. V. 25: „εφροντισαμεν τοις μεν βουλομενοις αναγινωσκειν ψυχαγωγιαν, τοις δε φιλοφρονουσιν εις το δια μνημης αναλαβειν ευκοπιαν, πασι δε τοις εντυγχανουσιν ωφελειαν“ sehr falsch verstehen, wenn man an eine ästhetische und blos intellectuelle Tendenz seiner historischen Schilderungen denken wollte. Hieraus ergiebt sich aber von selbst, daß die Geschichtsbücher der Hebräer, und namentlich diejenigen, welche wir in der Reihe der Apocryphen des A. T. vorfinden, bei einer Darstellung der biblischen Moral nicht dürfen übergangen werden, und daß sie keine unbedeutende Ausbeute moralischer Lehren und Sätze enthalten werden. Denn jene, oben erwähnte, leitende Idee war es, welche den jüdischen Geschichtschreibern jenen trefflichen Pragmatismus mittheilte, welcher sich so unzweideutig in ihren Geschichtsbüchern ausdrückt; welche sie oft zu trefflichen Charakteristikern macht, und ihren Darstellungen ein so freundliches und natürliches Gepräge aufdrückt, daß sie dem Leser auch jetzt noch ein recht inniges Vergnügen gewähren. Sie sind also mit einem Worte als Sittenlehrer zu betrachten, welche durch Beispiele belehren, als Charak-

teristiker, welche durch lebhafte und interessante Schilderungen manche verborgene Seite des menschlichen Herzens enthüllen, und entweder stillschweigend, oder gerade zu ihre Reflexionen über Begebenheiten und Handlungen mit edler Einfalt ihren historischen Darstellungen beimischen, so daß man sowohl ihre individuellen Ansichten, als die Ansichten ihres Zeitalters über moralische Gegenstände sehr gut von den Factis selbst unterscheiden kann.

Eine andere Gattung von Büchern, welche sich in der Reihe der Apocryphen des A. T. befindet, sind moralische Fictionen. Die Orientalen lieben vorzüglich die Art von Schriften, welche unsern psychologischen und moralischen Romanen sehr nahe kommen, in welchen sie moralische Wahrheiten in der lieblichen und freundlichen Form einer einfachen und schmucklosen Erzählung vortragen. Auch in der Reihe der Bücher, welche uns die Hebräer hinterlassen haben, finden wir einige solche moralische Erzählungen, welche ohnstreitig erdichtet, und nur um gewisser moralischer Zwecke willen verfaßt zu seyn scheinen. Diese Art von moralischen Fictionen entstand ohnstreitig erst in den spätern Zeiten, und folgte der Gnomenpoesie; denn jene verräth einen weit höhern Grad von Cultur, als diese, welche alles bunt durch einander wirft, und ohne alle Einheit und Ordnung die verschiedenartigsten und nicht selten die heterogensten Dinge, ohne Auswahl, an einander reiht. Doch muß man auch von diesen moralischen Fictionen keinesweges streng systematische Ordnung und Einheit erwarten, und noch weniger glauben, daß denselben stets nur ein Hauptthema zum Grunde gelegt sey; denn der unstete Geist und die glühende Phantasie der Orientalen, erlaubt nicht systematische Durch-

führung und tiefere wissenschaftliche Begründung, und am wenigsten bei Darstellung solcher Gegenstände, welche das unmittelbare Product der Phantasie und der Einbildungskraft selbst sind. Das Buch Hiob, welches ich zu dieser Gattung der Poesie rechne, scheint aber hiervon eine Ausnahme zu machen, indem ein Hauptthema in demselben hervorgehoben, und alle einzelne Partieen wie Licht und Schatten vertheilt zu seyn scheinen; allein nicht das Genie des Verfassers, sondern vielmehr die mannigfaltigen Ueberarbeitungen dieses Buches haben unstreitig diese Einheit und Harmonie hervorgebracht. — Zu den moralischen Fictionen, welche in der Reihe der Apocryphen des A. T. befindlich sind, gehören das Buch Tobiá, Judith, die Stücke im Esther, und die Geschichte der Susanna. In dem Buche Tobiá werden mehrere moralische Lehren und Wahrheiten durch Beispiele dargestellt, ohne daß man im Stande ist, anzugeben, welches denn eigentlich die Hauptidee sey, die der Verfasser dieses Buches vorzüglich hervor heben wollte, und nur so viel kann mit Gewißheit behauptet werden, daß Tobias und Sara die Hauptrolle in demselben spielen. Daß die Rechtschaffenheit, wenn sie auch der Bosheit zu unterliegen scheine, doch noch endlich siege, daß Gott das wahre, inbrünstige Gebet der Frommen in Leiden erhöre; daß man sich durch Almosen, Begraben der Todten und andere fromme Uebungen die Liebe Jehovens erwerbe, sind die vorzüglichsten Hauptideen dieses Buches. Doch sind so viele andere moralische Reflexionen beigemischt, daß jene oft mehr um dieser willen da zu stehen scheinen. Uebrigens kann man nicht mit Unrecht das Buch Tobiá eine Nachahmung des Buches Hiob nennen, ob der Verfasser gleich sehr weit

hinter seinem Ideale zurück blieb *). — In dem Buche Judith, welches ich ebenfalls zu den moralischen Fictionen rechne, wird zuvörderst die Schändlichkeit und Ruchlosigkeit derer dargestellt, welche als Feinde der jüdischen Nation auftreten, und auf diese Art sich gleichsam gegen Jehoven auflehnen. Dann werden Feigheit, Unbeständigkeit, elendes und ungewisses Schwanken zwischen halben Maaß-

*) Die Aehnlichkeit zwischen dem Buche Tobiä und dem Buche Hiob ist, vorzüglich nach dem Texte des erstern in der Vulgate, sehr auffallend, und läßt beinahe keinen Zweifel über die Nachahmung des Hiob übrig, welches zum Theil schon aus der Aeußerung des Verfassers Cap. 2, 12. (nach der Vulgate) hervorleuchtet. Hiob wünscht sich den Tod, eben so Tobias; das Weib des Tobias macht ihm ungerechte Vorwürfe, so wie auch Hiob sehr empfindlich und unbillig von seinem Weibe angegriffen wurde; in beiden Büchern wird, (freilich unter anderer Gestalt und unter andern Umständen,) ein böses Wesen erwähnt; Hiob wird von seinen Freunden verkannt, und eben dieses widerfährt der Dulderin Sara; Hiob wird endlich noch glücklich, so auch Tobias und Sara u. s. w. Dergleichen Nachahmungen scheinen die Juden vorzüglich in den Zeiten nach dem babylonischen Exile sehr liebgewonnen zu haben, wie Sirach und das Buch der Weish. als Nachahmungen der Salomonischen Weisheit recht deutlich darthun. Die Verschiedenheit beider Bücher, welche bei aller Aehnlichkeit doch sehr groß ist, wird durch die Verschiedenheit der Verfasser, von welchen, und der Zeit, in welcher sie geschrieben worden sind, sehr erklärbar. Das Buch Hiob ist das Product eines kräftigen, gebildeten und gefühlvollen Arabers; das Buch Tobiä aber hat einen mystischen, abergläubischen Palästinenser zum Verfasser, der zu einer Zeit lebte, wo die Blüthe, Genialität und Kraft der hebräischen Poesie verwelkt war. Daher ist es auch gekommen, daß das letztere unter Mönchen und Mystikern viele Liebhaber fand und großen Schaden angerichtet hat.

regeln und Disharmonie, wenn das Vaterland in Gefahr ist, getadelt und mit Bitterkeit durchgezogen, und endlich wird gezeigt, daß dem wahren Patriotismus kein Opfer zu groß sey, welches er nicht gern bringe, um Vaterland, Freiheit und Constitution zu retten, und daß ein Weib selbst das Kostbarste, was sie hat, ihre Unschuld und Keuschheit aufopfern könne und müsse, wenn das Vaterland, die mosaische Religion und Verfassung durch diese Opfer gerettet werden können. Dieses Buch, welchem vielleicht eine Volkssage als Basis zum Grunde liegt, läßt sehr tiefe Blicke in die Moral der Juden nach dem babylonischen Exile thun; so unbedeutend und elend es auch in anderer, und vorzüglich in historischer Hinsicht seyn mag. Aus ihm kann man am besten lernen, wie sich der Nationalstolz der Juden mit ihrer Moral amalgamirte, und welche Begriffe von Tugend, Glückseligkeit und dem gegenseitigen Verhältnisse zu einander unter den palästinensischen Juden nach den Zeiten des Exils geherrscht haben. — In der Geschichte von der Susanna wird die weibliche Keuschheit und eheliche Treue in ihrer höchsten Glorie dargestellt und zugleich gezeigt, wie lächerlich und schändlich es sey, wenn sich bejahrte Männer, welche im Staate über Sittlichkeit, Ordnung und Religiosität wachen sollen, durch niedrige Lüste entehren und die verworfensten Mittel anwenden, um sie zu befriedigen. Zugleich wird aber auch gezeigt, daß Gott ein Retter der Unschuld sey und sie selbst dann, wenn sie der Bosheit und dem Laster ganz zu unterliegen scheint, oft plötzlich und wunderbar zu schützen wisse. — Auch die Zusätze zum Buche Esther scheinen endlich in die Classe der moralischen Fictionen zu gehören, ob sie gleich durch mannigfache

Ueberarbeitungen (wie die verschiedenen Texte zeigen, welche man von diesem Buche hat,) ihre ursprüngliche Gestalt verloren haben mögen. An den Beyspielen des Mardochäus und der Esther wird treues Anhängen an Jehoven und an der jüdischen Verfassung geschildert und alle einzelne Partien dieser Fragmente scheinen blos deshalb dazustehen, die Tugenden des Mardochäus und der Esther mehr hervorzuheben. Uebrigens kann dem aufmerksamen Beobachter die Aehnlichkeit nicht entgehen, welche zwischen diesen Fragmenten und dem Buche Judith herrscht, und es scheint nach dem babyl. Exile und noch später, nach den Bedrückungen, welche die Juden von Antiochus Epiphanes und andern Tyrannen zu erdulden hatten, Lieblingsthema geworden zu seyn, den wahren jüdischen Patriotismus nach seinen verschiedenen Aeusserungen durch Beispiele zu illustriren und zu diesem Behufe entweder historische Facta und Sagen zu benutzen, oder dem freien Spiele der Phantasie zu folgen und den patriotischen Enthusiasmus in Fictionen und romantischen Gemälden auszugiessen.

Eine dritte Gattung von Büchern, welche wir zu den Apocryphen des A. T. rechnen, ist die prophetisch-poetische. Nicht lange nach den Zeiten des Exils scheint man ein gewisses Mißtrauen gegen die Weissagungen und gegen die Kraft zu weissagen unter den Juden bekommen zu haben; man fing an, sich mehr an die ältern prophetischen Stücke des A. T. zu halten und meinte, daß der Geist Gottes nicht mehr in den Gemüthern der neuern Propheten thätig sey. Ohnstreitig zog die Auflösung der Prophetenschulen, welche in, oder kurz nach dem Exile Statt fand, diese Meinung nach sich und das traurige Mißverhältniß

zwischen den angenehmen, jugendlichen Bildern der Prophe ten und dem Drucke der Gegenwart, so wie auch einige Be trüger und Volkstäuscher scheinen diese Meinung noch meh befestigt und in sofern auch auf die Bestimmung des altte stamentlichen Kanon Einfluß geäußert zu haben. Gleich wohl erhob sich noch hier und da eine prophetische Stimme und je drückender und trauriger die Gegenwart wurde, dest allgemeiner verbreiteten sich die süßen Hoffnungen einer bes sern, glücklichern Zeit, mit welchen man sich gleichsam fü den harten Druck der Gegenwart zu entschädigen suchte un welche man zu seinem eignen Trost und zum Troste andere in das Gewand prophetischer Visionen und Weissagunge hüllte. Doch waren diese Weissagungen nicht mehr so ene gisch und blühend, sie trugen nicht mehr das jugendlich Gepräge eines wahrhaft poetischen Geistes an sich; sonder waren vielmehr aus den alten Weissagungen der Hebrä mühsam zusammengesucht, und sind blos als ein schwache Nachhall jener kräftigen Blüthenzeit der hebräischen Nati nalpoesie zu betrachten. Zu diesen prophetisch-poetische Stücken der Apocryphen des A. T. rechne ich das Bu Baruch und den Brief des Jeremias. In bey den Schriften wird dasselbe Thema abgehandelt, welches g wöhnlich von den alten Propheten, als Sittenrichtern un Lehrern des Volkes, zum Grunde gelegt wurde, und d Vortrag hat so wenig Eigenthümliches, daß man nicht se ten wörtlich ganze Stellen aus den ältern prophetisch Büchern der Juden entlehnt findet. Bey der Bearbeitun der Moral der Apocryphen leisten daher diese beyden Schri ten nur sehr wenig, weil sie sich fast gar nicht von ihr Idealen entfernen und fast gar keine eigenthümlich

Ansichten über Gegenstände aus der Sittenlehre enthalten.

Endlich finden wir auch noch in der Reihe der Apocryphen zwey Bücher, welche ich am besten mit dem Namen moralisch-didactischer Bücher bezeichnen zu können glaube, das Buch Jesus Sirach und das Buch der Weisheit; obgleich beyde sowohl in Hinsicht der Moral selbst, welche sie enthalten, als in Hinsicht der Art, wie sie dieselbe vortragen, sehr verschieden sind. Das Buch Sirach ist ganz eigentlich moralischen Inhaltes und enthält in längern oder kürzern Abschnitten und Sentenzen die Lebensweisheit eines Juden, welcher sich streng an die heiligen Schriften seiner Nation hielt und mit aller fremden Philosophie unbekannt gewesen zu seyn scheint. Zwar finden sich in diesem Buche einzelne Sentenzen, welche nach unserer Philosophie und Art zu denken keineswegs in die Moral gezogen werden können; doch würde man sehr unhistorisch verfahren, wenn man annehmen wollte, sie hätten auch nach der Ansicht des Verfassers nicht zur Moral gehört; denn alles das, was der Mensch thun muß, um in diesem Leben so glücklich, froh und zufrieden, als möglich zu leben, umschließt nach der Ansicht des Verfassers die Moral. Daher kommt es, daß die Sittensprüche Sirachs auch ökonomische und andere Regeln des gemeinen Lebens enthalten und mehr eine grobe Klugheitslehre ausmachen, in welcher witzige und scherzhafte Einfälle und Sentenzen mit ernsten Sittensprüchen abwechseln. Der Umfang der Sittensprüche dieses Buches ist sehr groß; kein Stand, kein Lebensalter und kein anderes wichtiges Verhältniß des Lebens ist in demselben unerwähnt gelassen. Für Reiche und Arme, Vornehme

und Niedre, Herren und Diener, verheirathete und ledige P sonen, mit einem Worte, fast für alle Lagen des öffentlic und Privat-Lebens enthält dieses Buch sittliche Vorschrif und zeigt, was ein jeder zu thun habe und was er unterl sen müsse, um so glücklich und zufrieden als mögl zu leben. Doch kann aber nicht geleugnet werden, daß Verfasser weit öftrer zu den mittlern Ständen, zu w chen er ohnstreitig selbst gehörte, spricht, als zu den h hern und niedern. — Sirach aber war ein palä nensischer Jude; daher kommt es auch, daß seine Sitt sprüche ganz in dem Geiste seiner Nation aufgestellt und gefaßt sind, und daß er sich nirgends über das Gewöhnli erhebt und irgend eine Bekanntschaft mit den Philosophie des aufgeklärteren Auslandes verräth. Salomo ist u bleibt ihm das Ideal der Weisheit, und nicht selten fin man zwischen seinen Sittensprüchen und den Denksprüc des Salomo eine so auffallende Aehnlichkeit, daß jeder aufme same und unpartheyische Leser beyder Schriften offen ge hen muß, der Verfasser des Buches Sirach habe den letzt sehr häufig benutzt und zu seinen Zwecken verarbeitet. Nim man daher einige Erweiterungen und nähere Bestimmung weg; so enthält das Buch Sirach die nämliche Moral, w che schon Salomo vortrug, und man würde sich sehr t schen, wenn man glaubte, daß in demselben neue Aufklärn gen über moralische Lehren und Sätze zu finden wären, u daß dasselbe große Fortschritte der reinpalästinensischen J den in Bearbeitung der Moral beurkunde. Was die For anlangt, in welcher Sirach seine Moral vorträgt; so si es Gnomen, d. h. kurze Sentenzen, welche nicht selt alles innern Zusammenhanges unter sich ermangeln und me

aus der Erfahrung und äußern Wahrnehmung, als aus der Betrachtung der moralischen Anlagen des Menschen selbst und den Zwecken und Bedürfnissen derselben hervorgegangen zu seyn scheinen. Sehr irren würde man daher, wenn man, wie in ältern und selbst in neuern Zeiten geschehen ist, in dem Buche Sirach einen fortlaufenden Faden wahrzunehmen glaubte; denn diese Systematik widerspricht durchaus dem Geiste und der Natur der Gnomen, und ohnmöglich hätten sich so viele Interpreten des Neuen Testaments eine so vergebliche Mühe machen können, in einzelnen Theilen desselben (z. B. in einigen Abschnitten der Paulinischen Briefe, in der Bergpredigt u. s. w.) einen innern, nothwendigen Zusammenhang zu finden; wenn sie sich die Sitte des Orients, in Gnomen zu lehren, deutlich vergegenwärtiget und die Natur der Gnomen selbst näher gekannt hätten [9]. Will man daher das Buch Sirach nach seinem innern Charakter und wahren Werthe beurtheilen und namentlich bey der historischen Darstellung der Moral desselben nicht auf Abwege gerathen; so muß man es ganz in dem Geiste der Gnomenphilosophie beurtheilen und zu würdigen wissen. Man muß es als ein Agregat kürzerer oder längerer Sentenzen betrachten, ohne innern Zusammenhang und systematische Haltung, als eine moralische Blumenlese, in

9) Nach den Untersuchungen, welche über die Gnomen der Alten, und namentlich der Hebräer, Nobbe, Ziegler, Niemeyer, Linde, Konz und andere angestellt haben, würde es unnöthig seyn, von der Methode der Hebräer, ihre Weisheit, und namentlich ihre Moral, in Gnomen vorzutragen, weitläuftig zu handeln; vorzüglich hier, wo nur eine kurze Charakteristik der Apocryphen in moralischer Hinsicht geliefert werden sollte.

welcher die einzelnen Gnomen so hingestellt sind, wie sie die Erfahrung und der Beobachtungsgeist eines Juden aufgefaßt hatte; als ein Chaos abgerissener, moralischer Sätze, in welchen alles bunt durcheinander geworfen ist; bey welchen man sich vergeblich nach einem Prinzipe umsieht, nach welchem das Einzelne und Verschiedenartige zur Einheit erhoben wäre und welche deshalb von uns Occidentalen, die wir an systematisches Denken und an Bestimmtheit der Begriffe gewöhnt sind, oft nur mit Mühe und nicht selten fast gar nicht, oder wenigstens nicht hinreichend verstanden werden können. Aus dieser angegebenen Beschaffenheit des Buches läßt es sich daher von selbst leicht abnehmen, daß sich in einzelnen Sentenzen (weil sie ohne allen Zusammenhang untereinander geworfen sind) viel Unbestimmtes und Zweydeutiges finden müsse, und warum man nicht selten Gnomen findet, welche sich geradezu widersprechen. Endlich sind auch, wie Sirach an einigen Stellen nicht undeutlich zu verstehen giebt, nicht alle Sentenzen von ihm selbst, er sammelte vielmehr ältere Gnomen von andern jüdischen Weisen und verband damit das, was ihm seine Erfahrung und sein Beobachtungsgeist dictirte. Diese Bemerkung muß den historischen Forscher, welcher die moralische Cultur der Hebräer nach den Zeiten des Exils pragmatisch schildert, sehr vorsichtig machen, damit er nicht von einzelnen Sentenzen, welche in diesem Buche befindlich sind und ein auffallendes Gepräge von Unvollkommenheit und Rohheit an sich tragen, voreilig auf die moralische Cultur der Zeit schließe, in welcher Sirach lebte und schrieb.

Sehr verschieden von dem Buche Sirach ist aber das Buch der Weisheit, und man erkennt bey einer auc

zur flüchtigen Lectüre beyder Bücher, daß sie ohnmöglich ein Vaterland haben können. Die palästinensischen Juden erhoben sich nie zu einer höhern philosophischen Cultur; der Geist des Mosaismus war so in ihr Inneres verwebt, daß sie ohnmöglich die Weisheit anderer Völker, als solche, anerkennen und sich nach ihr bilden konnten, und ging auch allmählig etwas von den religiösen und moralischen Vorstellungen anderer Völker auf sie über; so bekam es doch ein so eigenthümliches Gepräge und gestaltete sich so sehr nach ihrer Art zu denken, daß der Gewinn, welchen sie in Hinsicht auf religiöse und moralische Cultur machten, nicht sehr hoch angeschlagen werden kann. Daher kam es denn auch, daß ihre Philosophie und namentlich ihre Sittenlehre stets auf der niedrigsten Stufe der Cultur stehn blieb und nichts weiter, als Gnomonologie war. Anders verhält es sich aber mit den ägyptischen Juden, welche ein feinerer und besserer Sinn beseelte. Zwar hiengen auch sie an der mosaischen Verfassung und verehrten sie als göttliches Gesetz; allein sie modificirten den Geist des Mosaismus nach dem Geiste der Zeit, in welcher sie lebten, wurden vorzüglich zu Alexandria mit den Philosophemen anderer Völker, vornehmlich der Griechen, bekannt und trugen vermöge der allegorischen Interpretation dieselben auf ihre heiligen Urkunden und ihre Nationalreligion über. Und ein solcher alexandrinischer Jude war ohnstreitig der Verfasser des Buches der Weisheit, welches sowohl in Hinsicht auf Form als Materie ein höheres philosophisches Colorit an sich trägt, und als der erste Versuch (welchen wir kennen) angesehen werden muß, in welchem man von der Methode, die Sittenlehre und Weisheit in Gnomen vorzutragen, zu

einem freyern und subtilern philosophischen Discurs und zusammenhängendern moralischen Raisonnement übergegangen ist. Zwar findet man auch in diesem Buche noch kein festes Princip, an welches das Einzelne angeknüpft wäre; doch ist wenigstens in dem ersten Theile desselben eine leitende Idee sichtbar, nach welcher sich der Vortrag mehr oder weniger gestaltet und näher verknüpft. Mit Vergnügen bemerkt man, wie der Verfasser die engherzigen und egoistischen Grundsätze seiner Nation zu modificiren weiß und ihnen einen Anstrich von Allgemeingültigkeit und Unpartheylichkeit giebt; wie er die jüdische Moral mehr zu einer Menschenmoral umzuschaffen sucht und vielen Scharfsinn aufbietet, den Mosaismus mit seinen moralisch-statutarischen Vorschriften in ein freundlicheres Gewand zu kleiden und dem Geiste seiner Zeit gemäßer zu erklären. So wenig aber geleugnet werden kann, daß der Verfasser dieses Buches ein scharfsinniger, durch Philosophie gebildeter, Mann gewesen seyn muß; so scheint sich doch seine Bekanntschaft mit griechischer, und namentlich platonischer, Philosophie mehr bey theoretischen, als bey einzelnen praktischen Lehren und Sätzen zu beurkunden. Sieht man daher auf den Geist, welcher in seiner gesammten Moral herrscht; so bemerkt man auch gleich den philosophirenden Juden, welcher ohnmöglich blos unter dem Einflusse seiner Nationalcultur stehen konnte; doch ist man weniger und nur selten im Stande, bey einzelnen moralischen Lehren, welche er vorträgt, die Spuren einer andern Moral, als der jüdischen genau zu finden. Und dieses finde ich auch sehr natürlich; denn bey theoretischen Sätzen mußte die Quelle, aus welcher er schöpfte, deshalb sichtbarer in seinem

Vortrage werden, weil diese ihrer Natur nach sich nicht ganz mit der jüdischen Religion amalgamiren ließen. Allein mit der Moral verhält es sich ganz anders. Selbst die entgegengesetztesten Moralsysteme haben gewisse Berührungspuncte, in denen sie friedlich in einander greifen, weil sie alle von etwas Unwandelbaren ausgehen, welches nie ganz seine Natur verleugnen kann. Und hierzu kommt noch, daß der Verfasser dieses Buches als Jude nicht die jüdische Moral in platonische, sondern die platonische in jüdische umzuwandeln suchte und die alexandrinische Pilosophie nicht systematisch studirt zu haben scheint. Der Einfluß dieser Philosophie also in Hinsicht auf die Moral, welche der Pseudo-Salomo vorträgt, ist mir wenigstens bey der Lectüre dieses Buches nicht sehr kenntlich gewesen, wenn man dieses ausnimmt, daß die Moral in demselben einen philosophischen Anstrich bekommen hat und ein zusammenhängenderes Ganzes geworden ist; welches der Verfasser nicht allein der platonischen Philosophie, sondern seiner philosophischen Bildung überhaupt verdanken möchte. Bemerkt muß endlich noch werden, daß der Verfasser des Buches der Weisheit seine Moral mehr für die höhern Stände der damaligen Zeit geschrieben zu haben scheint und auch mehr bey allgemeinern Sätzen stehn bleibt [10].

---

10) Nur dann werde ich bey der Darstellung der Moral auf die Resultate der neuern kritischen Untersuchungen über die verschiedenen Theile dieses Buches Rücksicht nehmen, wenn eine solche kritische Unterscheidung nöthig und von Einfluß ist, um alle unnöthige Zersplitterungen, durch welche nichts gewonnen wird und der Vortrag leidet, zu vermeiden.

I. Allgemeine moralische Sätze und Lehren.

(Metaphysik der Sitten.)

§. 1. Sittenlehre.

Die Hebräer hatten keinen bestimmten und ei nen Ausdruck, um das zu bezeichnen, was wir Moral od Sittenlehre nennen, und schon dieses beweiset sattsam, a welcher tiefen Stufe der philosophischen Cultur sie steh blieben. Dieses kam aber daher, weil sie mit dem, w wir Sittenlehre nennen, eine Menge andere Begriffe ve banden, welche nicht dazu gehören, die theoretischen u practischen Functionen des menschlichen Geistes verwechse ten und das dem Verstande zuschrieben, was vor das Form des Willens gehört, und umgekehrt. Auch in den Apocr phen finden wir diese Verwechselung, und sowohl die Au drücke, mit welchen man in denselben die Moral bezeichn findet, als die Begriffe, welche mit denselben verbünde werden, sind so unbestimmt, schwankend und weit, daß ma ohnmöglich blos an das denken kann, was wir Mora nennen. Daher ist es auch gekommen, daß man vorzüglic in dem Buche Sirach und dem Buche der Weisheit sehr vi le Sentenzen findet, welche, nach bessern und reinern Ansic ten von den geistigen Kräften des Menschen, von dem G biete der Moral ausgeschlossen werden müssen, ob sie gleic von den Juden dahin gerechnet wurden. Die einzelnen Au drücke, mit welchen die Moral bezeichnet wird, sind abe folgende: παραβολη (הללה, משל) Sir. 3, 29. πα ραβολη επιστημης Sir. 1, 24. λογοι παραβολω 20, 26. λογοι und παροιμιαι ακριβεις 18, 29. πα

ϱοιμιαι συνεσεως 6, 35. αποφθεγματα 2ter Prol. d. Sir. λογοι φϱονησεως (אמרי דעת, אמרי בינה) 2ter Prol. αινιγματα 2ter Prol. παιδεια 23, 7. 24, 32. παιδεια συνεσεως και επιστημης 50, 27. διδασκαλια 24, 33. διηγησις θεια (שכינה) 6, 35. διηγημα σοφων 8, 8. σοφια 50, 27. Im Buche Baruch endlich 3, 9. vergl. 4, 23, wird die mosaische Sittenlehre εντολαι ζωης und φϱονησις genannt. Das Unbestimmte und Schwankende aller dieser Ausdrücke liegt am Tage, und ständen sie nicht in einem Buche, welches moralischen Inhaltes ist, und an Stellen, wo an gar nichts anderes gedacht werden kann; wüßte man nicht, daß die Juden Weisheit und Tugend verwechselt und zwischen theoretischen und practischen Wahrheiten und Sätzen fast gar keine Grenzlinie festgesetzt, sondern vielmehr beyde bunt durcheinander geworfen hätten: so würde es niemanden einfallen können, unter demselben die Moral zu verstehn. Uebrigens sind alle diese Ausdrücke mit ihren schwankenden und weiten Begriffen aus den Sprichwörtern Salomo's entlehnt. Faßt man nun das zusammen, was jene angeführten Ausdrücke an sich bedeuten, und vergleicht man damit die Bücher, in welchen diese Moral vorgetragen wird, nach Inhalt und Form; so besteht die Moral in kurzen, scharfsinnigen Sätzen und Vorschriften, welche zeigen, wie der Mensch, und namentlich der Jude, weise, klug, tugendhaft und glücklich leben könne und solle. — Der Sittenlehrer hat also vorzüglich die Absicht, durch seine Sittensprüche andern zu nützen und sie weiser, besser und glücklicher zu machen, Sir. 24, 30 ff. Diesen schönen Zweck kann er aber nur dann

erreichen, wenn er von der göttlichen Weisheit erfüllt Sir. 1, 24. 50, 27.

§. 2. Freyheit.

Der Begriff der Freyheit ist in den apocryphisch Schriften des A. T. eben so wenig, als in den übri Schriften der Juden näher entwickelt und philosophisch a einander gesetzt; denn dazu gehört schon eine gewisse Abst ction und eine höhere philosophische Cultur, zu welcher die Juden niemals erhoben haben. Daß der Mensch Tugend üben könne und daß es in seiner Macht stehe, d Laster und seine Reize zu fliehen, wird daher mehr vorau gesetzt, als erwiesen. — . Die ältern Juden glau ten, daß Gott zuweilen das Herz mancher Menschen verhä te und sie gleichsam mit Gewalt zur Sünde hinführe, um nachher bestrafen und züchtigen zu können und im Gege theil andere bey ihrem Streben nach Tugend mächtig unt stütze, um sie mit Segnungen aller Art zu überschütten. D erste Ansicht habe ich bey aller Aufmerksamkeit gar nicht den Apocryphen gefunden, und Sirach widerspricht ihr g radezu, indem er behauptet, daß Gott niemanden zum B sen verführe; da er das Böse hasse und des Lasterhaft nicht bedürfe [11]). Diese rohe Vorstellung von Gott muß

---

11) Demohngeachtet kommen im N. T. noch einige Stelle vor, welche von einer Verhärtung und Verstockun zum Bösen handeln; doch sind es meistens Citate aus de alten Testamente, oder doch wenigstens reinalttest mentliche Begriffe, welche von den Aposteln zu ge wissen Zwecken angewendet wurden. Daß aber die ge wöhnliche Erklärung: permisit deus, ut animus Pharaoni obfirmaretur, historisch gefaßt, unrichtig sey, leucht

aber auch nothwendig aufgegeben werden, als man reinere und bessere Begriffe von der Natur Gottes und dem Zwecke der göttlichen Strafen bekam und die Dämonologie in den Zeiten nach dem Exile ausgebildet wurde, in welchen das, was man vorher Jehoven zugeschrieben hatte, für eine unmittelbare Wirkung des Satans und seiner bösen Engel gehalten wurde. Doch modificirte sich diese Lehre so, daß man annahm, der Mensch könne den Versuchungen des Teufels widerstehen, und auf diese Weise gewannen durch die Dämonologie eben sowohl die Vorstellungen von Gott an Reinheit, als die Freyheit des Menschen gerechtfertigt wurde, Sir. 21, 27. Weish. 2, 24. Anders verhält es sich aber mit der zweyten Ansicht: daß Gott einige Auserwählte bey ihrem Streben nach Tugend und Frömmigkeit auf eine außerordentliche Weise unterstütze, von welcher man auch in den Apocryphen und noch mehr im N. T. sehr viele und unzweydeutige Spuren findet (vergl. unten die Lehre von den Tugendmitteln); denn diese schien reinern Begriffen von Gott und Freyheit nicht so auffallend Hohn zu sprechen, als die erste Meinung. Doch wird in mehreren Stellen der

---

von selbst ein. — Die Stelle Sir. 23, 4—6. scheint dieser oben angeführten Aeußerung Sirachs nicht zu widersprechen; da die negativen Sätze: μη δως und μη παραδως für die in dem 6ten V. gebrauchte Formel: αποστρεψον απ' εμου der Abwechselung wegen stehn und sehr gut so gefaßt werden können: überlaß mich nicht meinen bösen Begierden; wo man dann nicht nöthig hat, an eine Verstockung und Verhärtung zum Bösen zu denken. Gesetzt aber, man fände in der angeführten Stelle Anstoß; so kann dieses Problem die schon oben gemachte Bemerkung lösen, daß Sirach seine Lebensweisheit und die Sittensprüche älterer Weisen bunt durcheinander warf.

Apocryphen ausdrücklich gelehrt, der Mensch müsse dal auch das Seinige thun, wenn er dieser außerordentlich göttlichen, Hülfe theilhaftig werden wolle.

Ausdrücklich aber sagt Sirach, daß der Mensch ein freyes Wesen von Gott erschaffen sey (αυτος [Θε εξ αρχης εποιησεν ανθρωπον και αφηκεν αυτον εν χε διαβελιε αυτε) Sir. 15, 14; von ihm διαβελι καρδιαν διανοεισθαι und επιστημην συνεσεως erhalt habe und daß in eben dieser Freyheit des Menschen ein gr ßer Theil des Ebenbildes Gottes bestehe, 17, 6. 7. ver mit V. 3; von dessen Verluste Sirach nichts erwähnt u also nichts gewußt zu haben scheint. Endlich kann m auch die Stelle Sir. 6, 26. 31 ff. 37. hierherziehen; Sirach sagt, daß es bey dem Streben des Menschen na Tugend und Weisheit nur auf seinen Willen ankomme, u das erwünschte Ziel zu erreichen. In den übrigen Büche der Apocryphen findet man aber durchaus gar keine Aeuß rung über die menschliche Freyheit, und sie wird ohnstreit vorausgesetzt; denn sonst hätten die moralischen Vo schriften, die in denselben enthalten sind, die Urthei über die Güte oder Verwerflichkeit menschl cher Handlungen, welche oft beygebracht werden, u die Lehre von der Vergeltung in diesem und jene Leben, welche oft und deutlich genug vorgetragen wir durchaus gar keinen Sinn. — Freyheit ist also nach S rach, der sich allein unter den Vf. der Apocryphen über di selbe etwas genauer erklärt, dasjenige Vermögen de Menschen, nach welchem er zwischen dem Gu ten und Bösen wählen und von niemanden

selbst von Gott nicht, zum Bösen gezwungen werden kann.

§. 3. Sittengesetz.

In den Apocryphen findet man einen doppelten Erkenntnißgrund der Moralgesetze: 1) den Willen Gottes, welcher sich durch das mosaische Gesetz und die Aussprüche der Propheten offenbaret hat, und 2) die Betrachtung der guten und bösen Folgen der Handlungen. Beydes mit Stellen zu belegen, würde ganz überflüssig seyn, da fast bey allen moralischen Vorschriften entweder auf den Willen Gottes, welcher im Gesetz und in den Propheten vorliegt, provocirt, oder auf die Folgen der Handlungen aufmerksam gemacht wird, um zu beweisen, daß etwas gut oder böse, heilig oder verabscheuungswerth sey. Den Inhalt des mosaischen Gesetzes und die Resultate der Beobachtung und Erfahrung auf ein Höchstes und Letztes zurückzuführen und daraus ein Sittengesetz zu entwickeln, aus welchem alle einzelne moralische Vorschriften resultiren und welches als Norm jeder Handlungsweise aufgestellt werden kann, konnte ohnmöglich den jüdischen Philosophen in den Sinn kommen, welche geschworne Feinde aller Systematik waren und ihre Moral in Gnomen vortrugen, in welchen sie alles bunt durcheinander warfen, und mehr bey dem Einzelnen stehen blieben, als sich zum Allgemeinen erhoben. Auch in den Apocryphen sieht man sich daher vergeblich nach einem Sittengesetze um, welches, deutlich gedacht und bestimmt ausgedrückt, an die Spitze der Moral derselben gesetzt worden

wäre [12]). Lieset man aber vorzüglich das Buch der Weisheit und Sirach mit Aufmerksamkeit; so findet man, daß zwey leitende Ideen, welche gewöhnlich in einander fließen, allen ihren moralischen Vorschriften und Reflexionen zum Grunde liegen; ob dieselben gleich nicht in systematische Form gebracht, deutlich und bestimmt ausgedrückt und an die Spitze dieser Bücher gesetzt worden sind. Die beyden leitenden Ideen, welche füglich so ausgedrückt werden können: Handle stets so, wie es der Wille Gottes heischt, welcher durch Mosen und die Propheten offenbaret ist, und: handle stets so, daß du durch dein Handeln deine äußere Glückseligkeit, soviel als möglich, beförderst,

12) Mit Unrecht würde man hierher die beyden Stellen Sir. 17, 14. und Tob. 4, 15. ziehen. In der ersten Stelle, wo Sirach das specielle Verbot Jehovens, wie es in der Genesis dargestellt wird, auf jegliche Sünde ausdehnt, kann nach dem Zusammenhange an kein Sittengesetz weder im jüdischen, noch im reinphilosophischen Sinne gedacht werden. Diese Stelle ist vielmehr ganz historisch und Sirach wollte mit den Worten: „προσεχετε απο παντος αδικος" kein Sittengesetz aufstellen, sondern blos darthun, daß Jehova gleich anfangs die ersten Menschen vor der Sünde gewarnt habe. Merkwürdig ist übrigens die Vergleichung der Redensart: προσεχετε απο παντος αδικος mit den Worten לא תחמד Exod. 20, 14. und εκ επιθυμησεις Röm. 7, 7. — Die Stelle Tob. 4, 14. (ὁ μισεις, μηδενι ποιησης, אשר תשנא לגבך לא תעשה לאחרים. vergl. Luc. 6, 31. Matth. 7, 12.) enthält eben so wenig, wie die vorige, das Sittengesetz, welches an die Spitze der gesammten Moral der Apocryphen gesetzt werden könnte; sondern umschließt blos den Theil der moralischen Vorschriften, welche sich auf das Verhalten gegen unsere Nebenmenschen beziehen.

können daher als Sittengesetze betrachtet werden, aus welchen sich die einzelnen Moralgesetze der Apocryphen leicht ableiten lassen, und als Lebensregeln, welche nach der Vorstellung der Juden für nothwendig, allgemein und zweckmäßig gehalten werden mußten. Weil aber das mosaische Gesetz und die Belehrungen der Propheten als die Offenbarung der alles beglückenden göttlichen Weisheit Sir. 1, 5. (wenn die Stelle echt ist) 24, 1 ff. Baruch 4, 1. 3, 12. und als ein Eigenthum der Juden betrachtet wurde, welches ihnen, nachdem es andere Völker verworfen hätten, auf ewige Zeiten gegeben worden sey, um dadurch glücklich zu werden, das Lieblingsvolk Jehovens zu bleiben und sich in dem Besitze aller der Vorzüge zu erhalten, welche Gott den Stammeltern der jüdischen Nation theils schon ertheilt, theils noch an ihren Nachkommen zu ertheilen versprochen habe; so fließen gewöhnlich beyde leitende Ideen in einander und alle moralische Vorschriften, welche wir in den Apocryphen finden, tragen das Gepräge des Grundsatzes an sich: Handle stets so, daß du durch genaue Erfüllung des Willens Gottes in dem mosaischen Gesetz und in den Propheten so glücklich als möglich werdest. Gesang d. 3 M. V. 6. [13]). Daher wird es auch erklärbar, warum in den

13) Das mosaische Gesetz und die Aussprüche der Propheten werden daher als die unwandelbare Norm des Handelns mit folgenden Ausdrücken bezeichnet: φωνη τȣ Θεȣ, εντολαι τ. Θ., προσταγματα τ. Θ., οδος τ. Θ., οδοι εντολων Θ., τριβοι παιδειας εν δικαιοσυνη Θεȣ, εντολαι της ζωης, νομος της ζωης και επιστημης, κριματα, διαθηκη, θελημα τȣ Θ., τα νομιμα οι νομοι, βȣλη τ. Θ., προσταγμα αιωνιον, άγια και θεοκτιστος νομοθεσια, τα βιβλια άγια

Apocryphen des A. T. so oft und dringend der Satz eingeschärft wird: daß nur der glücklich werden und Nachruhm und zahlreiche Nachkommenschaft erhalten könne, welcher das mosaische Gesetz erfülle, Bar. 4, 1. 2. 4. 3, 28. Weish. 18, 19. Sir. 24, 19 ff. 25 ff. 35, 24. 36, 3; warum der beständig getadelt wird, welcher sich nicht um das mosaische Gesetz bekümmert, sondern eignen Maximen folgt Sir. 35, 15. 17. und der hingegen weise und tugendhaft genannt und so sehr hervorgehoben wird, welcher es in seinem ganzen Umfange zu erfüllen sucht, Sir. 21, 11. 36, 2. 3. Daher kommt es endlich, daß die guten Folgen guter Handlungen und das Elend, welches dem Laster folgt, so hervorgehoben werden, daß man jene oben aufgestellte Lebensregel sehr leicht aus den Apocryphen herleiten kann. Auf der einen Seite enthält also dieses Sittengesetz, welches in den Apocryphen, wo nicht wörtlich und bestimmt aufgestellt, doch jeder moralischen Vorschrift und Reflexion zum Grunde gelegt ist, einen engherzigen moralischen Particula-

---

u. s. w. — daß selbst die Ceremonialgesetze in den Apocryphen als Moralgesetze betrachtet und nirgends unterschieden werden, liegt am Tage und erhellt vorzüglich aus dem ersten B. der Maccab. Dieser Unterschied war übrigens nie unter den Juden gewöhnlich und konnte der Natur der Sache nach nicht Statt finden; sondern wurde erst später von christlichen Dogmatikern und Exegeten bey den Verhandlungen über die wichtige Stelle Matth. 5, 17 ff. ersonnen und, ohne allen historischen Grund, als jüdischer Lehrsatz von sehr vielen Theologen bis auf die neuesten Zeiten blind angenommen. — Die Moral der jüdischen Weisen hat also nach dem 1. Prol. d. B. Sir. nur in sofern Werth, als sie den göttlichen Schriften des A. T. als Leitfaden folgt, dieselben erklärt, näher erörtert und dadurch für das Leben und die Uneingeweihten genießbarer macht.

rismus, auf der andern Seite aber einen groben Eudämonismus, welche immer gleichen Schritt hielten, sich ängstlich an die theocratischen Vorstellungen der Juden anschmiegten und nicht eher von einander getrennt wurden, bis der größte Lehrer der Menschheit jenen stürzte und diesen verfeinerte und veredelte. Nicht also die Vernunft, welche ihre Aussprüche stets als ein Gemeingut der ganzen Menschheit betrachtet, welche im Namen aller endlichen, freyen und vernünftigen Wesen spricht, sondern der todte Buchstabe ist es, welcher in diesem Sittengesetze kategorisch zu Juden spricht, die Moral zu einem Monopol eines Volkes macht, die Vernunft unter den Gehorsam des Glaubens gefangen nimmt und die Juden verhinderte, in die Reihe der Menschen zu treten und reinmenschlich zu denken und zu handeln; nicht die Vernunft, welche unabhängig von den Folgen der Handlungen befiehlt und beurtheilt, war der Genius, welcher den Vff. der Apocryphen die Moral eingab, sondern die Betrachtung der guten und bösen Folgen der Handlungen, und die Erfahrung, welche ihr Sittengesetz mit dem Gepräge des gröbsten Eudämonismus und bloßer Legalität brandmarkte. Hieraus ist nun leicht einzusehen, warum in den Apocryphen alle Laster als Sünden gegen Gott betrachtet, die Juden allein für tugendhaft, andere Völker aber schon deshalb, weil sie keine Juden sind, für lasterhaft gehalten und die äußern Schicksale noch immer als Maasstab angegeben werden, nach welchem man die Moralität anderer beurtheilen könne, obgleich (vielleicht schon in der grauen Vorzeit) der Vf. des Buches Hiob den letztern Grundsatz sehr scharfsinnig angegriffen und zu widerlegen gesucht hatte.

§. 4. Tugend und Laster.

Was sich die Vf. der Apocryphen unter Tugend Laster dachten, worin sie das Wesen und die Natur de ben setzten und wie weit sie den Umfang und die Grenzen selben ausdehnten, läßt sich nur dann mit Sicherheit bes men, wenn man die einzelnen Ausdrücke, welche sowohl gend als Laster bezeichnen, sammelt; da sich dieselben gends in philosophische Discussionen über das Wesen selben einlassen, sondern den Begriff derselben mehr vor setzen, als näher bestimmen. Die verschiedenen Ausdr mit welchen man in den Apocryphen die Tugend bez net findet, sind aber folgende: αρετη Weish. 4, 1. 8 εννομος βιωσις vitae ratio ad legem Mosaicam c formata Sir. Prol. ευθυτης Sir. 7, 6. φοβος τ. Sir. 23, 27. αληθεια Sir. 27, 9. 3 Esdr. 4, 37. Tob. 3, 5. 8, 7., welcher Ausdruck eben soviel bede als an andern Stellen σοφια. Die Juden nämlich fa die Grenzbestimmung zwischen dem theoretischen und pr schen Vermögen des Menschen nicht richtig und verwe ten deshalb das Wahre und Gute (vergl. §. 1.). δειας επιθυμια και αγαπη Weish. 6, 17. το στον εν οφθαλμοις τ. Θ. und το ευθες εν εντολαις τ Weish. 9, 9. 10. μισηπονηρια 2 Macc. 3, 1. ναιοτης 6, 31. ἁπλοτης 1 Macc. 2, 37. δικαι Bar. 2, 19. παιδεια εν δικαιοσυνη τ. Θ. 4, 13. σεβεια 3 Esdr. 1, 23. τα δικαια 4, 39. ὁδος α θειας και δικαιοσυνης Tob. 1, 3. το αγαθον 12 των δικαιων ευπραξια 3 Macc. 3, 5. τα ὁσια W 6, 10. αγαθοτης, ἁπλοτης της καρδιας 1, 1.

καιοσυνη 1, 15. Tob. 4, 5. 6. τα αγαθα Weish. 8, 9. νυς ακακος 4, 12. πονοι αγαθοι 3, 15. παιδεια 3, 11. 6, 17. 7, 14. 1, 5. eigentlich disciplina, institutio, dann virtus. Φρονησις 3, 15. 4, 9. βιος ακηλιδωτος 4, 9. τα καλα 4, 12. πιστις 3, 14. ὁδος τ. αληθειας 5, 5. ὁδος κυριυ 5, 7. ὁλοκληρος δικαιοσυνη 15, 3. το της δικαιοσυνης Φως 5, 6. βιοι καθαροι 14, 24. ὁσιοτης 9, 3. Φροντις και επιθυμια σοφιας 6, 17. 20. τηρησις και προσοχη νομων σοφιας 6, 18. σοφια Judith 8, 29. Weish. 6, 9. vergl. V. 17. 3, 11. So viele Begriffe auch immer dieser Ausdruck in dem Buche der Weisheit in sich faßt; so scheint doch der Begriff der Tugend in den angeführten Stellen der vorherrschende zu seyn [14]). Die tugendhaften Menschen werden aber mit folgenden Ausdrücken bezeichnet: δικαιοι Weish. 5, 1. 3. 10, 15., mit welchem Namen, so wie mit dem Ausdrucke ὁσιοι, sehr oft vorzugsweise die Juden benannt werden, weil nach der Ansicht der

14) Die Verwechselung der Klugheit und Tugend, welche unter den Juden gewöhnlich war und von welcher ich schon oben geredet habe, ist ohnstreitig die wichtigste Ursache, warum die Moral derselben stets sehr unvollkommen blieb. Sie mußte sich nämlich auf diese Weise zu einer egoistischen Klugheitslehre gestalten und sowohl in Hinsicht auf ihren Umfang unvollständig und unbestimmt, als in Hinsicht auf die Triebfedern zum Guten, welche sie enthielt, einseitig bleiben. Vgl. übrigens Ziegler in dem 3ten Excurs zu s. Uebers. der Proverbien. — Uebrigens verdient noch bemerkt zu werden, daß zuweilen die genannten Ausdrücke für Tugend auch von den Engeln und selbst von Gott gebraucht werden; weil die Hebräer die Idee eines absolut reinen Wesens, welchem weder Tugend, noch Laster zugeschrieben werden kann, nicht zu fassen vermochten.

Juden nur Juden die wahre Tugend üben und Gott wohlgefällig werden konnten. Vergl. Br. d. Jer. V. 73. Gesch. d. 3 M. 63. 64. φιλοι τ. Θ. Weish. 7, 27. ευαρεστος τῳ Θ. 4, 10. εκλεκτος, όσιος 4, 15. 3, 9. σοφος 4, 17. 7, 15. αμιαντος 3, 13. αμωμος Sir. 34, 8. ὑιοι τ. Θ. και άγιοι Tob. 8, 15. Weish. 5, 5. φρονιμος Weish. 6, 24. ευφυης und αγαθος 8, 19. 20. τελειος 9, 6. αμεμπτος 10, 5. 15. πεποιθοτες εις τ. Θ. 16, 24. πιστευοντες 16, 26. συνετος Sir. 10, 23. αναμαρτητος 2 Macc. 12, 42. καλος και άγαθος 15, 12. ευθης Judith 8, 11. καθαρος Tob. 8, 15. — Das tugendhafte Handeln wird mit folgenden Redensarten ausgedrückt: κατα την βϐλην τ. Θ. πορευεσθαι Weish. 6, 4. εν νομῳ βιοτευειν Sir. Prol. ευθυνειν τας όδους Sir. 2, 6. μη εκκλινειν 2, 7. ποιειν το θελημα τ. Θ. 3 Esdr. 9, 9. ποιειν τας εντολας τ. Θ. Tob. 3, 5. καθαρον ειναι 3, 14. πεπαιδευομενον ειναι εν τῃ αναστροφῃ 4, 14. ποιειν το αρεστον ενωπιον τ. Θ. 4, 21. αγαθοποιειν 12, 13. επ' ευθειαν πορευεσθαι Judith 13, 20. u. s. w.

Will man aber einen richtigen Begriff von dem bekommen, was die Vf. der Apocryphen sich unter Tugend dachten; so müssen auch die Ausdrücke näher gewürdigt werden, deren sie sich bedienen, um das Laster zu bezeichnen. Diese sind aber folgende: προσκομμα Sir. 17, 25. βδελυγμα 17, 26. πλημμελεια 18, 27. κακια Weish. 12, 2. 10. ασεβεια 14, 9. 3 Macc. 6, 10. το κακον Weish. 14, 27. Bar. 1, 22. πονηρια Weish. 17, 11. ανοια 19, 3. αφροσυνη ζωης 12, 23. αδικια 11, 15. άμαρτημα 11, 23. άμαρτια 1, 4.

παραπτωμα 10, 1. ανομημα 4, 20. 1, 9. ἁμαρτημα νομȣ και παιδειας 2, 12. Φαυλοτης 4, 12. ἡ κακοπραγια 5, 23. ανομια 5, 23. αἱ πλανης ὁδοι 12, 24. πλανη ζωης 1, 12. εργα 2, 12. Tob. 13, 9. δολος Weish. 4, 11. τριβοι ανομιας και απωλειας 5, 7. ερημοι αβατοι 5, 7. λογισμοι ασυνετοι 1, 5. ακαθαρσια 3 Esdr. 8, 69. αγνοια 8, 73. μολυσμος 8, 83. εργα πονηρα 8, 86. πραγμα ohne Zusatz 3 Esdr. 9, 13. 16. το πονηρον 1 Macc. 1, 15. αθεσια 16, 17. πονηρα πραγματα Baruch 2, 32. αβȣλια 3, 28. διανοια καρδιας πονηρας 1, 22. νοημα της καρδιας πονηρας 2, 8. ὁδος τ. αδικιας Tob. 4, 5. ῥημα πονηρον Judith 8, 8. ατοπια 11, 11. βιος μετα μυσȣς 2 Macc. 6, 19. αναγνεια 4, 13. παρανομια, (oder wie andere lesen αγοραvομια) 3, 4. προσοχθισμα Geb. Manasse 10. αμπλακια 3 Macc. 2, 19. κακοποιησις 3, 2. κακοηθεια Fragm. im Esth. 16, 14. λοιμοτης 16, 7. u. s. w. — Die Lasterhaften aber werden mit folgenden Ausdrücken gebrandmarkt: γενεα αδικος Weish. 3, 19. ἁμαρτωλοι 4, 19. οἱ της τȣ διαβολȣ μεριδος οντες 2, 24. αφρονες 5, 4. κακοτεχνος 1, 4. καταχρεος ἁμαρτιας 1, 4. ασεβης 1, 9. 3, 10. παραφρονες 5, 21. πονηρος 3, 12. λαος 4, 15. εχθροι τ. Θ. 5, 17. ὑπεναντιοι τ. Θ. 11, 8. ανομοι 17, 2. Ges. d. 3 M. 8, wo die Heiden, wie an sehr vielen andern Stellen, so genannt werden. ψυχαι απαιδευτοι Weish. 17, 1. ακαρδιος Sir. 6, 20. μωρος 20, 13. λοιμοι 1 Macc. 15, 21. οἱ ασεβȣντες 2 Macc. 1, 17. δυσσεβης 3, 11. δυσσεβȣντες 6, 13. ανοσιος 7, 34. αλι-

τηριος 12, 23. 3 Macc. 3, 16. παμπονηρος 2 Macc. 14, 27. βεβηλος 3 Macc. 2, 2. τρισαλιτηριος, κακεργος Fragm. im Esth. 16, 15. — Sündigen endlich heißt in den Apocryphen αμαρτανειν, παραπιπτειν Weish. 12, 2. αγνοειν Sir. 5, 15. ασεβειν, λυπειν τ. Θ. 3 Esdr. 1, 24. 5, 15. ποιειν το πονηρον ενωπιον und εναντι τ. Θ. 3 Esdr. 1, 44. 48. 49. σφαλλεσθαι 4, 27. παραβαινειν τ. νομον, oder τα προσταγματα τ. Θ. 8, 24. 82. ανομειν 9, 7. Gesang der 3 M. 5. εργαζεσθαι εν χειρι ανομημα και ενθυμεισθαι κατα τ. κυριε πονηρα Weish. 3, 14. εξεθενειν σοφιαν και παιδειαν 3, 11. παροδευειν σοφιαν 10, 8. απειθειν προς κυριον Baruch 1, 19. εκ ακεειν της φωνης τ. Θ. 1, 18. ποιειν κακα 1, 22. οιχεσθαι εν διανοια της καρδιας πονηρας 1, 22. εκ πορευεσθαι εν τοις προσταγμασι τ. κ. 2, 10. αδικειν επι τοις δικαιωμασι τ. Θ. 2, 12. εκ επιβαινειν τριβες εντολων Θ., εκ πορευεσθαι οδοις παιδειας 4, 13. εκκλινειν εκ νομε Θ. 4, 12. ου φυλασσειν τα δικαιωματα τ. Θ. 4, 13. παρακεειν των εντολων τ. Θ., μολυνειν τ. ονομα εαυτε Tob. 3, 15. μη ποιειν το θελημα τ. Θ. και μη φυλασσειν τα προσταγματα αυτε Geb. Manasse 10. αφισταμαι απο Θ., εξαμαρτανω, εκ ακεω των εντολων τ. Θ., τας εντολας τ. Θ. εκ συντηρω και εκ ποιω u. s. w.

Faßt man nun das, was diesen einzelnen Ausdrücken, welche entweder eigentlich, oder tropisch zu verstehen sind, zum Grunde liegt, zusammen; so findet man folgende drey hervorstechende Hauptbegriffe, welche die Vf. der Apocryphen mit Tugend verbanden: **Weisheit** oder **Klugheit**,

Uebereinstimmung mit dem mosaischen Gesetze und den Vorschriften Gottes überhaupt, und Glückseligkeit. Die Tugend ist ihnen also diejenige erworbene Fertigkeit des Menschen, nach welcher er seine Weisheit und Klugheit dadurch beurkundet, daß er durch die Erfüllung aller Vorschriften Gottes so glücklich als möglich zu werden sucht, und das Laster hingegen diejenige verabscheuungswürdige Thorheit des Menschen, durch welche er sich mit Vernachlässigung und Hintenansetzung der Gebote Gottes ins Unglück stürzt [15]).

Doch äußern sich die Vf. der Apocryphen in einzelnen Stellen etwas genauer über das Wesen und die Natur der Tugend und des Lasters.

1. Tugend und Laster sind nicht allein wesentlich von einander unterschieden, sondern sind sich einander entgegengesetzt, und es giebt kein Tertium. Sir. 36, 14. ἀπεναντι τȣ κακȣ το αγαθον, Ueber die Mischung des Guten und Bösen in dem Menschen erklären sich aber die Apocryphen in keiner Stelle genau, doch scheint, wie man aus einigen Beyspielen, welche in denselben angeführt werden, sieht, eine solche Mischung des Guten und Bösen in dem Menschen allerdings angenommen und vorausgesetzt worden

15) Daher kommt es auch, daß fast alle Sünden als Sünden gegen Gott dargestellt werden. Dieses drücken die häufig vorkommenden Formeln ἁμαρτανειν ενωπιον τ. Θ., εναντι κυριȣ, κυριω, κατ' οφθαλμȣς τ. Θ., εις τ. Θ. u. s. w. aus.

zu seyn. Uebrigens gehört die Untersuchung über diesen Gegenstand in die Psychologie der Apocryphen.

2. Die Tugend, wie das Laster, drückt sich auf dem Gesichte des Menschen und selbst in der Kleidung und in dem ganzen äußern Anstande desselben aus. Die Tugend giebt dem Gesichte des Menschen ein heiteres, unbefangenes Gepräge; denn Selbstzufriedenheit und süße Hoffnung sind die Begleiterinnen der Tugend, Sir. 13, 25. 26. 14, 1. 19, 29. 30. Das Laster hingegen drückt in den Mienen und selbst in dem ganzen äußern Anstande Unzufriedenheit mit sich selbst, Hoffnungslosigkeit und Bekümmerniß aus.

3. Die Tugend hat dann einen vorzüglichen Werth, wenn sie Hindernisse zu besiegen hatte und den schweren Kampf mit den Versuchungen zum Bösen glücklich und siegreich bestand, Sir. 34, 8. 9. 10; wo der Vf. eigentlich blos von Reichen spricht, welche sich durch den Glanz des Goldes nicht blenden lassen, sondern tugendhaft und edel bleiben. Doch kann dieser Satz vorzüglich wegen V. 10. sehr gut allgemeiner gefaßt werden [16]).

4. Eine Sünde, zu welcher jemand gezwungen wird, ist keine Sünde, Fragm. im Esther 4, 17., wenn die Lesart: *αναγκην* richtig seyn sollte. Doch wäre dieses auch nicht; so ergiebt sich doch das Nämliche aus dem Zusam-

16) Daß aber Tugend ohne einen solchen Kampf mit den sinnlichen Neigungen und Trieben durchaus nicht gedacht werden könne, daran dachten die Juden nicht; wenigstens äußern sich die Apocryphen niemals darüber. Jede gesetzmäßige Handlung nannten sie Tugend, so wie jede Abweichung vom Gesetze Sünde, ohne das Formelle der Handlungen näher zu berücksichtigen.

menhange der ganzen Stelle. Hieraus, wie auch aus dem, was oben von der Freyheit gesagt worden ist, folgt von selbst, daß die Vf. der Apocryphen ganz richtig angenommen haben, weder Tugend noch Laster sey ohne Freyheit denkbar, oder könne wenigstens nicht zugerechnet werden.

5. Es leuchtet aus den oben angeführten Ausdrücken, mit welcher Tugend und Laster bezeichnet wird, zur Gnüge hervor, daß die Apocryphen zwischen Tugend und Laster als Gesinnung (λογισμος) und Thathandlung (ὁδος) genau unterschieden. So wahr als aber dieses ist; so ist doch nicht zu leugnen, daß jede Uebertretung des göttlichen Gesetzes, sie mag nun mit Ueberlegung und absichtlich, oder aus Unwissenheit begangen werden, Sünde genannt wird [17]). Daher kommt es, daß d. Vf. d. B. d. Weish. vorsätzliche oder wissentliche Sünden von unvorsätzlichen, welche aus Unwissenheit begangen werden, unterscheidet, 15, 13. 14, 8. 15, 14—16. Demohngeachtet giebt er nicht undeutlich zu verstehen, daß die letztern nicht so groß und strafbar seyen, als die erstern, 12, 17; wenn die Lesart: ειδοσι richtig ist. Es ist aber nicht zu leugnen, daß aus dieser Vorstellung ein ziemlich hoher Grad von philosophischen Barbarismus hervorleuchtet und daß die theokratische Verfassung, welche blos auf äußere Legalität drang, wohl das meiste dazu beigetragen zu haben scheint, dieselbe zu begründen und auf so lange Zeit in An-

---

17) Diese Ansicht findet man auch im A. und N. T., deshalb sahen sich die Theologen genöthiget, den biblischen und philosophischen Begriff der Sünde zu unterscheiden und mehrere Eintheilungen der Sünde (z. B. in peccata voluntaria et involuntaria u. s. w.) zu machen.

sehn zu erhalten. Von selbst erklärt es sich daher, warum die Apocryphen die verschiedenen Grade der Sündhaftigkeit nicht nach der Verschiedenheit des in dem Menschen mehr oder weniger herrschend gewordenen bösen Sinnes beurtheilen, sondern mehr bey den Aeußerungen derselben stehen bleiben und sie darnach bestimmen.

6. Aus dem, was bisher gesagt worden ist, leuchtet von selbst ein, daß die Vf. der Apocryphen, so deutlich sie auch immer die Quelle der guten Handlungen (die Gesinnung) von der guten Handlung selbst unterschieden, ohnmöglich den Unterschied zwischen Legalität und Moralität richtig fassen und als Basis ihrer Moral annehmen konnten. Die mosaische Gesetzgebung drang als ein strenger Zuchtmeister auf äußere Legalität der Handlungen, ohne sich darum zu bekümmern, ob diese die Folge eines gebesserten und Gott wohlgefälligen Sinnes wären, oder nicht, vergl. Gal. 3, 24. Hierzu kamen die sinnlichen Motiven zur Tugend und die falschen Vorstellungen von Gott, welche die Juden nicht einmal jenen Unterschied ahnen, geschweige in ihren Schriften vortragen und im Leben befolgen ließen. Man würde sich also sehr irren, wenn man die Redensart: ἡ κατα τον βιον αρετη 3 Macc. 6, 1. von dem legalen Verhalten, in sofern ihm das moralische entgegengesetzt wird, verstehen wollte. Hieraus wird es auch klar, warum ausdrücklich behauptet wird, daß man immer noch tugendhaft bleibe, wenn man nur die illegale Handlung nicht ausführe Judith 13, 16; warum, echt jesuitisch, schlechte Mittel zu guten Zwecken für erlaubt gehalten werden; vergl. das Buch Judith und das Verhalten der Judith, vorzüglich 16, 8. (wo sie den Holophernes durch

Wollust erregende **Kleidung** verführen und so ihr Volk retten will) und **warum** der Werth der sittlichen Handlungen fast durchgängig **nach** den guten oder schlechten Folgen berechnet und **Recht** und **Pficht** mit einander verwechselt wird.

7. Die **Tugend** bezieht sich blos auf **dieses Leben** und kann blos **in diesem Leben** geübt werden, Sir. 17, 29. 30. 18, 11. vergl. mit V. 8 ff. und vorzüglich Baruch 2, 17. 18., wo δικαιωμα Tugend und Rechtschaffenheit bedeutet, vergl. V. 18. 19. Doch wollte man auch nach dem hebr. Sprachgebrauche die Redensart: δωσουσι δοξαν και δικαιωμα τῳ κυριῳ für δωσουσι δοξαν δικαιαν laudes domino justas dabunt nehmen; so würde doch der 18te Vers den aufgestellten Satz zur Genüge beweisen. Diese sonderbare Meinung rührt ohnstreitig daher, weil weder Sirach, noch der Vf. des Buches Baruch etwas von der Unsterblichkeit und Fortdauer des menschlichen Geistes mit Persönlichkeit und Rückerinnerung an alle vorhergegangene Daseynszustände gewußt zu haben scheint. Diejenigen Schriftsteller, welche die Unsterblichkeit der Seele annahmen, wie z. B. d. Vf. d. Buches der Weish., erklären sich aber meines Wissens nirgends darüber, ob der Tugendhafte in jenem Leben in seinem Streben nach dem Ideale der Tugend unablässig fortschreite, oder nicht. Aus den Schilderungen aber, welche sie von dem Zustande jenseit des Grabes machen, ergiebt sich mehr als zu gut, daß auch sie mehr an ein **mahommedanisches Paradies**, als an **einen Zustand des ewigen Fortschreitens zum Wahren und Guten** dachten.

8. Als den Sitz der Tugend und des Lasters nehmen

die Apocryphen gemeinschaftlich das Herz und die Nieren (καρδιαν και νεφρους) an, Sir. 13, 25. 26. Judith 8, 29. Weish. 1, 6. u. s. w. Aus Weish. 1, 4. scheint endlich nicht mit Unrecht gefolgert werden zu können, daß der Vf. im Geiste der platonischen Philosophie nicht das πνευμα, sondern die ψυχη und das σωμα als den Sitz der Sünde angenommen habe. Das πνευμα aber und die ψυχη setzte er, wie die ältern jüdischen Weisen, in das Herz und die Nieren, Kap. 1, 6. [18])

9. Eintheilungen der Tugenden und Sünden, wie sie unsere Moralsysteme aufstellen, finden wir in den Apocryphen d. A. T. nicht aufgeführt; wenn man etwa den Unterschied zwischen vorsätzlichen, oder wissentlichen, und unvorsätzlichen, Baruch 1, 19. Weish. 15, 13. vergl. V. 14—16., und zwischen offenbaren und verborgenen Sünden, Weish. 17, 3. vergl. Psalm 51, 4., ausnimmt. Sirach endlich scheint noch zwey Grade der Sünden, große und kleine, angenommen und dabey mehr das Object der Handlungen, als die Form derselben vor Augen gehabt zu haben. Vgl. 5, 15. εν μεγαλῳ και εν μικρῳ μη αγνοει.

10. Die Apocryphen, vorzüglich aber das Buch der Weisheit und Sirach, machen zwischen den einzelnen Tugenden und Lastern eine gewisse Rangordnung und heben einzelne so sehr hervor, daß sie dieselben für Cardinaltugenden und Cardinallaster gehalten zu haben scheinen.

---

18) In den ältesten Zeiten nahmen die Juden das Blut für den Wohnsitz der Seele an. Vielleicht entwickelte sich daraus die spätere Vorstellung von dem Sitze der Seele und der geistigen Zustände im Herzen.

So unphilosophisch mir es auch zu seyn scheint, in unsern Moralsystemen Cardinaltugenden und Cardinallaster aufzustellen, da eine solche Eintheilung mehr die Thathandlung, als die Triebfeder berücksichtigt und ein bloßes logisches Hirngespinnst ist; so merkwürdig ist doch dieser Unterschied bey den Vf. der Apocryphen; weil er viel Licht auf ihre moralischen Vorstellungen wirft. Die Vf. der Apocryphen sind aber bey der Schilderung und nähern Auseinandersetzung der einzelnen Tugenden und Laster in einen doppelten Fehler verfallen; indem sie dieselben entweder zu sehr vereinzelten, oder zu viele Tugenden und Laster unter eine Rubrik brachten. Beyde Extreme aber (sowohl das zu große Vereinzeln, als die zu viel umfassende Allgemeinheit der Sätze) liebt aber die Gnomenpoesie der Hebräer und überhaupt der Orientalen, und deshalb wird sie uns im ersten Falle nicht selten etwas lästig und trocken, im zweyten Falle aber dünkt sie uns oft dunkel und verworren. — Sirach giebt nicht undeutlich die Selbstbeherrschung (εγκρατειαν ψυχης) continentiam, 18, 30 ff. als Cardinaltugend und, wie fast alle übrige Vf. der Apocryphen, den Stolz (ὑπερηφανιαν) und die Abgötterey als Cardinallaster an (Weish. 14, 11 ff. und sehr viele andere Stellen), und scheint ihnen deshalb diesen Rang angewiesen zu haben, weil er sie für die Hauptquellen aller guten und bösen Handlungen hielt. Der Vf. des B. der Weish. giebt endlich im Geiste der plat. Philosophie vier Cardinaltugenden, Beherrschung der Begierden (σωφροσυνην, welches eben so viel bedeutet, als das von Sirach gebrauchte Wort εγκρατεια ψυχης), Klugheit (φρονησιν), Gerechtigkeit (δικαιοσυνην) und Muth

(ανδρειαν) Kap. 8, 7., an, und fügt den Grund davon mit den Worten hinzu: ὧν χρησιμωτερον ουδεν εστιν εν βιῳ ανθρωποις, welches am besten so verstanden wird: diese Tugenden sind in jeder Lage des Lebens die Grundlage der Glückseligkeit und in jedem Verhältnisse zu gebrauchen [19]. Cardinaltugenden sind also nach dem Buche Sirach und der Weisheit diejenigen Tugenden, welche als die Hauptquelle aller übrigen Tugenden betrachtet werden und wegen ihrer Allgemeinheit auf jede Lage des Lebens angewendet werden können; Cardinallaster aber diejenigen Untugenden, aus welchen sich alles übrige moralische Verderbniß entwickelt und welche die Glückseligkeit des Menschen in jeder Lage des Lebens untergraben.

§. 5. Ideal der Tugend.

An ein Ideal der Tugend in dem Sinne des Worts, in welchem wir es nehmen, konnten die Vf. der Apocryphen nicht denken; denn dazu gehört ein hoher Grad von Abstraction, welche die Juden nicht liebten; der Begriff von Tugend, welchen sie hatten, war viel zu unvollkommen, der jüdische Partikularismus hatte ihn so eigenthümlich und engherzig gestaltet, daß er ohnmöglich zu etwas Idealen, im eigentlichen Sinne des Worts, gesteigert werden konnte. Uebrigens lebten die Juden von jeher so sehr in und mit der Wirklichkeit und berechneten alles nach derselben, daß sie sich,

---

19) Vgl. *Plato* de republ. libr. IV. Tom. VI. ed. bip. p. 354. und *Cicero* de offic. libr. I. cap. 5.

ihre Hoffnungen vom Messias etwa abgerechnet, nie eigentlich zu etwas Idealen erhoben. Aus diesen wenigen vorausgeschickten Bemerkungen wird sich leicht das erklären lassen, was die Vf. der Apocryphen unter dem Ideale der Tugend verstanden, wie sie dasselbe ausdrücken und näher characterisiren und warum sie es in concreto durch Personification und Beyspiel illustriren. — Aus allen apocryphischen Schriften des A. T. leuchtet aber hervor, daß man die Verehrung Jehovens mit der Erfüllung alles dessen, was durch Mosen und die Propheten als göttlicher Wille offenbart worden ist, verbunden, für das Ideal der Tugend hielt; denn darauf beziehen sich alle einzelne Vorschriften, darauf zwecken alle Erzählungen, Bemerkungen und Reflexionen ab und darnach wird über den Werth oder Unwerth der Menschen immer geurtheilt. Nur der Jude also kann nach diesem Ideale streben; denn der Heide steht außerhalb der Bahn, auf welcher man zu demselben gelangen kann, weil er Jehoven nicht verehrt und Mosen und die Propheten nicht kennt. Am deutlichsten erklärt sich über dieses jüdische Ideal der Tugend Sirach, und bezeichnet es zuweilen mit dem vielbedeutenden Namen Weisheit, welche er nicht selten, wie Salomo und der Vf. des Buches Hiob personificirt und also nicht abstract faßt, sondern in concreto nimmt [20].

---

20) Die Orientalen lieben die Personification mehr, als die Occidentalen, welche zur Abstraction geneigter sind. Selbst im N. T. findet man daher noch einzelne Stellen, in welchen abstracte Begriffe personificirt werden, Röm. 7, 8 ff. vergl. mit Genes. 3, 16. Der Vf. d. B. d. Weish personificirt die Weisheit nicht, sondern hypostasirt sie und betrachtet sie als Tugendmittel.

Denn so unbestimmt auch immer die Begriffe sind, welche er mit dem Worte Weisheit verbindet, indem er sie bald subjectiv, bald objectiv, bald als Selbstzweck, bald als Mittel zum Zweck betrachtet [21]); so kann man doch mit Gewißheit annehmen, daß er in sehr vielen Stellen dieses Buches unter σοφια das Ideal der Tugend verstehe; ob er gleich wegen der unter den Juden gewöhnlichen Verwechselung der theoretischen und praktischen Functionen des menschlichen Geistes und der höchst unvollkommenen Vorstellungen von moralischer Teleologie und Menschenwürde bey weitem mehr und wieder bey weitem weniger, als wir unter Ideal der Tugend verstehen, begreifen mußte [22]). Dieses Ideal der Tugend (σοφια, σοφιας πλησμονη) besteht aber nach Sirach nicht in Klugheit, welche sich auf das Böse bezieht, sondern in Religiosität, Gottesfurcht und Erfüllung des mosaischen Gesetzes 19, 20 ff. 1, 25. 26. 4, 14; wo sich dann gleichsam die mensch-

21) Eine solche Verwechselung der Begriffe war um so eher möglich; da man noch nicht genau und philosophisch zwischen Tugend und Tugendmittel unterschied und da der vielbedeutende und höchst unbestimmte Ausdruck σοφια von den Juden, welche an kein philosophisches Denken gewöhnt waren, auf die verschiedenste und oft widersprechendste Weise gefaßt werden mußte.

22) So oft es aber auch der Fall ist, daß man unter Weisheit zugleich auch an theoretische Kenntnisse denken muß: so habe ich doch bey einer aufmerksamen Lectüre des Sirach fast durchgängig bemerkt, daß der Begriff der Tugend der vorherrschende sey und die übrigen Begriffe in sich involvire. Uebrigens versteht es sich von selbst, daß ein Jude unter σοφια den Zustand nicht denken konnte, wo sich die Gesammtheit der Kräfte des Menschen zu einem Gesammtzweck vereint haben.

liche Weisheit mit der göttlichen, welche in den heiligen Büchern der jüdischen Nation offenbart ist und unter den Juden ihre bleibende Wohnstätte erhalten hat, vereiniget. Ferner verbindet Sirach mit dem Ideale der Tugend die Begriffe, daß jemand Gott und die Natur kenne, richtige Vorstellungen von der unendlichen Weisheit Gottes bey den Erscheinungen der leblosen und lebendigen Natur habe, vorzüglich den Menschen, seine ursprüngliche Beschaffenheit und Freyheit gehörig zu würdigen wisse, um selbst besser zu werden und seine Freyheit gut anwenden zu lernen, Kap. 17, und durch weise Reden und Sentenzen andere belehren könne, 18, 28. 29. — Diese Weisheit, durch welche der Mensch allein glücklich werden kann, 4, 12 ff. 1, 18. 14, 20 ff. 15, 1 ff. 51, 15 ff., ist aber nur ein Eigenthum deren, welchen sie Gott ausdrücklich giebt, und kann nur den Juden und unter diesen den πιστοις zu Theil werden, 39, 6. 7. 51, 18. 1, 25. 10. 14. Will man daher dieses Ideal der Tugend erreichen; so muß man schon früh und ehe man noch verdorben wird, nach ihr streben und Gott im Gebet darum um Beystand bitten, 51, 13 ff. 30 vergl. mit V. 28. 29; sich durch Verehrung Jehovens und Erfüllung des mosaischen Gesetzes auszuzeichnen suchen, 15, 1 ff., und seine Sünden ganz ablegen und sich bessern, 51, 19 ff.; denn die Lasterhaften bleiben ewig hinter dem Ideale zurück, 15, 7 ff. — Der Sittenlehrer aber führt zu diesem Ideale, 51, 23. 24. und der Mensch kann, wie Sirach an seinem eignen Beyspiele zeigt, dasselbe erreichen, 51, 27. 13 ff. 17. 18. 19. (wo σοφια mit dem Ausdrucke αγαθον verwechselt wird).

Faßt man nun das, was Sirach in den angeführten

Stellen unter Weisheit versteht, zusammen; so bekommt man folgende Puncte:

1. Der Besitz des Ideals der Tugend ist derjenige glückliche Zustand, wo der Mensch Gott, die Natur und sich selbst recht kennt und nach dem mosaischen Gesetze, in welchem der Wille Gottes enthalten ist, lebt.

2. Der Mensch kann dieses Ideal hier auf Erden erreichen; doch muß er ein Jude seyn, welcher fromm (πιστος) ist und welchen Gott liebt, von welchem er dann bey seinem Streben nach dem Ideale außerordentlich unterstützt wird.

3. Gleichwohl scheint aus den Stellen Sir. 17, 29. 18, 3 ff. 13. zu erhellen, daß Sirach die Erreichung des Ideals der Tugend nur einzelnen, ausgezeichneten Menschen, zu welchen er, sehr egoistisch, sich selbst rechnet, zugeschrieben habe; denn er sagt: ου δυναται παντα ειναι εν ανθρωποις, ότι ουκ αθανατος υιος ανθρωπου. Hieraus folgt aber, daß alle Menschen das Ideal der Tugend erreichen würden, wenn sie unsterblich wären; welches eine eben so beschränkte Ansicht vom Ideale der Tugend beurkundet, als die Behauptung, daß gewisse ausgezeichnete Menschen dasselbe schon hier auf Erden erreicht hätten.

Endlich illustriren auch die Apocryphen zuweilen das Ideal der Tugend durch Beyspiele aus der ältern jüdischen Geschichte. Denn es ist dem menschlichen Geiste überhaupt eigenthümlich und mußte bey den Juden, in deren Denkungsart sich ein so unleidlicher religiöser und moralischer Partikularismus gebildet hatte, noch in einem bey weitem größern Grade Statt finden, daß man gegen die Vorzeit eine gewisse heilige Ehrfurcht hat und in ihr größere Tugend

und Moralität, als in unsern Zeiten, zu finden glaubt. So ergießt sich Sirachs Beredsamkeit in das unerschöpfliche Lob des Noah (τελειος, δικαιος) 44, 17., des Henoch 44, 16., des Abraham 44, 19. 20., des Moses 45, 1 ff., des Aaron 45, 6., des David, Salomo u. s. w., welche er als Lieblinge Jehovens darstellt und blos deshalb genannt und geschildert zu haben scheint, um die Sittensprüche, welche er in seinem Buche vorgetragen hatte, durch Beyspiele recht lebendig zu machen und das Ideal der Tugend als in der Wirklichkeit realisirt darzustellen. Diese Gewohnheit, die Menschen der Vorzeit zu Helden seiner Darstellung zu machen und zu idealisiren, bey welcher der engherzige, jüdische Partikularismus so ganz seine Rechnung fand, finden wir aber in allen übrigen Büchern der Apocryphen und vorzüglich in dem letzten Theile des Buches der Weish., in den Büchern der Maccabäer, im Tobias und Buche Judith. — Baruch allein scheint die Erreichung des Ideals der Tugend in die Zukunft und zwar in die Zeiten des Messias zu setzen, von welchen er die höchste Tugend verbunden mit der höchsten Glückseligkeit gehofft zu haben scheint, 5, 2 ff [23]).

23) Auch hier muß man blos an ein Ideal im jüdischen Sinne denken und V. 5. den Worten δικαιοσυνη und θεοσεβεια keinesweges mehr unterlegen, als: Verehrung Jehovens und Erfüllung des mosaischen Gesetzes. — Uebrigens verdiente wohl der Gegenstand eine genauere Untersuchung: „welchen Einfluß die unter den Juden herrschende Messiasidee auf die moralische Cultur derselben geäußert habe.“ Die Geschichte der Moral der Hebräer würde dadurch in manchen Theilen mehr aufgehellt und die Frage der Entscheidung näher gebracht werden kön-

§. 6. Von den Triebfedern zur Tugend.

In den Apocryphen des A. T. habe ich bey einer stren gen Aufmerksamkeit nur eine Motive zur Tugend, nän lich die Glückseligkeit finden können, obgleich Schulze [24] eine Reihe von Motiven in denselben will gefunden habe welche von der Rücksicht auf Gott und auf ander Menschen hergenommen seyn sollen. So wenig als i leugnen mag, daß in den Apocryphen Stellen vorkomme in welchen der Wille, die Eigenschaften u. s. w. Gottes un die Rücksicht auf andere Menschen bey Einschärfung einz ner Tugenden als Motive gebraucht werden; so würde ma doch sehr irren, wenn man dabey stehen bleiben und sich nic zu etwas Allgemeineren erheben wollte, in welchem jene ei zelnen Motive, gleichsam als in einem Höchsten und Le ten, enden. Auf diese Art, indem man das Einzelne etwas Allgemeinen reducirt, verfährt man aber keineswe unkritisch und unhistorisch und legt den Vf. der Apocryph nicht etwas unter, woran sie nicht dachten und denken kon

nen: in welchem Verhältnisse die Moral Jesu zu der he schenden Messiasidee gestanden habe. —

24) Joh. Dan. Schulze in der Abhandlung: über die B wegungsgründe zur Tugend im alten Test. und in den ap cryphischen Büchern desselben, in Henkens Magazin Religionsph. u. s. w. 6ter B. S. 40 ff. Ohne dieser A handlung das gerechte Lob zu versagen; so muß man d offen gestehen, daß der Vf. viel zu wenig der historisch Kritik gefolgt ist, indem er die canonischen Bücher d. A. und die Apocryphen bunt durch einander wirft, mehrere B cher der A. T. und der Apocryphen gar nicht erwähnt t den so wichtigen Unterschied zwischen reinpalästinensisc und alexandrinisch-jüdischen Büchern gar nicht berücksi tiget. —

ten; denn die Richtigkeit dieser Ansicht beweiset nicht allein eine vernünftige und vorurtheilsfreye Interpretation der einzelnen Stellen, in welchen man jene Motive findet, sondern auch die religiöse Cultur der Juden überhaupt, nach welcher man sich Jehoven mit allen seinen eminenten Eigenschaften als ein Wesen vorstellte, welches blos deshalb existire, um sowohl selbst die höchste Summe von Glückseligkeit zu genießen (μακαριος), als auch die Menschen, und namentlich die Juden, durch Allmacht, Weisheit und Güte derselben theilhaftig zu machen. — Der Wille Gottes nach seiner absoluten Auctorität wird aber in den Apocryphen nie als Bewegungsgrund zur Tugend gebraucht, und sehr unrichtig würde man die beyden Stellen Sir. 29, 9. 11. 35, 24. verstehen, wenn man sie von dem absoluten Willen Gottes, als Triebfeder zum Guten erklären wollte [25]. Der Wille Gottes wird zwar als Grund der moralischen Vorschriften, nie aber als Triebfeder zum

---

25) In der Stelle Sir. 29, 9. 11. wird weiter nichts gesagt, als dieses: sey barmherzig und wohlthätig; denn so will es Gott und so hat er es in seinem Gesetz befohlen (χαριν εντολης und κατ' εντολας ὑψιστυ) und du wirst sehr großen Nutzen davon haben (v. 11. και λυσιτελησει σοι μαλλον η το χρυσιον). Nicht also der Wille Gottes, als solcher, sondern weil er etwas befiehlt, mit dessen Erfüllung große Glückseligkeit verbunden ist, wird als Triebfeder zur Wohlthätigkeit betrachtet. Die zweite Stelle 35, 24. beweiset noch weniger: Wer dem Gesetze sein volles Zutrauen schenkt, d. h. wer das Gesetz für eine Offenbarung des Willens Gottes hält, der wird auch die einzelnen Vorschriften desselben erfüllen (denn er weiß, daß das Gesetz mit seinen Vorschriften zur Glückseligkeit führt). Daß dieses die richtigste Erklärung der Stelle sey, zeigt das zweyte Glied des Verses: και ὁ πεποιθως κυριῳ, ου ελαττωθησεται. —

der Rücksicht auf die Meinung anderer, Sir. 34, 11. 6, 1. 3, 10. Weish. 15, 9., auf die Liebe anderer, Sir. 6, 5. Weish. 6, 1., auf den Vortheil anderer, auf die Nachkommenschaft u. s. w. in den Apocryphen angeführt werden, tragen ebenfalls den Eudämonismus und namentlich die jüdische Glückseligkeitslehre so augenscheinlich an der Stirne, daß man sie nicht zu trennen braucht, sondern unter den Hauptbegriff der Glückseligkeit bringen kann.

Glückseligkeit also, oder die Aussicht auf die unausbleiblichen guten Folgen guter Handlungen, wird in den Apocryphen durchgängig als Bewegungsgrund zur Tugend betrachtet und alle hierher gehörige Stellen kann man unter einen vierfachen Gesichtspunkt bringen. Es wird nämlich zuvörderst auf das Unglück und die Strafen, welche sowohl überhaupt die Lasterhaftigkeit, als namentlich einzelne Laster zur Folge haben, und auf das Glück und die Belohnungen als Folge des tugendhaften Verhaltens und der Ausübung einzelner, besonderer Tugenden verwiesen. Und hier theilen sich die Apocryphen wieder in zwey Theile. Ein Theil bleibt bey den Belohnungen und Strafen, welche den Tugendhaften und Lasterhaften hier auf Erden treffen, stehen, und der andere Theil geht weiter und verweiset auf ein unsterbliches Leben und einen Zustand der Vergeltung, welcher Tugend und Glückseligkeit in Harmonie bringen und das Laster mit verdienten Strafen züchtigen werde. In Hinsicht auf das Unglück und die Strafen, welche die Lasterhaftigkeit überhaupt zur Folge hat und den Menschen antreiben müssen, tugendhaft zu leben, verdienen folgende Stellen vergli-

chen zu werden: Sir. 40, 15. 21, 2 ff. 9. 10. 22, 16. 17. 18. Weish. 10, 8. 4. 20. 17, 3. 4. 9. 12. 19. 15, 14. 4, 19. 6, 3 ff. u. s. w. — Auf die Strafen aber, welche einzelnen lasterhaften Handlungen folgen, wird in folgenden Stellen aufmerksam gemacht, Sir. 13, 1 ff. 14, 12. 34, 1. 15, 6. 4, 6. 1, 30. 16, 18. 18, 12. 34, 29 f. 19, 1. 2. 3, 26. 28, 6. Weish. 11, 17. 16, 1. 12, 24—27. 4, 3 ff. 3, 16. 16, 29. 5, 14. 23. 6, 5. 1, 11. u. s. w. Von dem Glücke als Belohnung der Tugend überhaupt, welches den Menschen zur Ausübung derselben antreiben müsse, ist in folgenden Stellen die Rede: Sir. 36, 1. 1, 14 ff. 44, 16. 17, 11. (νομος ζωης) Tob. 13, 14. 16. Weish. 16, 10. 1, 15 ff. 3, 8. 13 ff. 4, 1. 8. 9. In andern Stellen werden besondere Theile der Glückseligkeit als Motive zur Ausübung einzelner Tugenden genannt, vergl. Sir. 3, 18. 1 ff. 30. 31. 12, 1. 2. 29, 12. 13. 1, 22. 34, 20. Tob. 12, 9. 4, 6. 9. 10. 12. 14. 21. 14, 7. u. s. w. — Endlich verweisen aber auch die Vf. des Buches der Weisheit und des 2ten Buches der Maccab. auf Belohnungen und Strafen, welche jenseit des Grabes Statt finden würden, und betrachten sie als Motive zur Tugend, vergl. Weish. 3, 1. 1, 15. 6, 18. 3, 5. 5, 16. 3, 8. 5, 15. 5, 2—13. 4, 20. 1, 12. 16. und die schöne Stelle 2 Macc. Kap. 7. — Faßt man nun das, was von den Bewegungsgründen zur Tugend in den Apocryphen gesagt worden ist, zusammen, so findet man, daß Glückseligkeit durchgängig als einzige Motive angeführt wird und daß man durchaus keine edlere Triebfeder zum Guten findet, als blos eigennüzzige, selbstsüchtige Maximen, welche gewöhnlich auch noch

das Gepräge des jüdischen Partikularismus an sich tragen, ein treues Bild der mosaischen Gesetze und Verfassung sind [28]), und mehr aus der Erfahrung, als aus dem innern Heiligthume des Menschen hervorgegangen zu seyn scheinen.

§. 7. Bestimmung des Menschen. Höchstes Gut.

Schon aus dem, was in dem vorigen §. von den Triebfedern zur Tugend gesagt worden ist, leuchtet ein, daß in den Apocryphen die Glückseligkeit als Zweck, und die Tugend als Mittel zu diesem Zwecke betrachtet, und also Glückseligkeit für die Bestimmung des Menschen und das höchste Gut gehalten wird [29]). Es giebt aber vorzüglich im Sirach und Buche der Weisheit eine Reihe von Stellen, wo sich die Verf. derselben über die Bestimmung des Menschen und das höchste Gut näher erklären, und eine doppelte Vorstellung darüber gehabt zu haben scheinen. Sirach nämlich glaubt, daß die Bestimmung des Menschen schon hier in diesem Leben vollkommen erreicht

28) Bei den Juden ging nicht die Religion aus der Tugend, sondern die Tugend aus der Religion hervor. Daher entstanden größtentheils die falschen, einseitigen Vorstellungen in ihrer Moral. —

29) Daß man unter Glückseligkeit nicht etwa ein höheres geistiges Wohlseyn denken müsse, welches dann eintritt, wenn der Mensch mit sich in Harmonie ist, leuchtet aus allen Stellen hervor, welche in dem vorigen §. angezogen sind, und man würde die Stelle Tob. 13, 9. ff., wo gesagt wird, daß die Verehrung des wahren Gottes in Jerusalem die größte Glückseligkeit sey, sehr falsch verstehen, wenn man an ein höheres geistiges Wohlseyn denken wollte.

werden könne [30]). Der Verf. des Buches der Weisheit hingegen setzt die Erreichung des höchsten Gutes in eine andere Ordnung der Dinge, in welcher der Mensch nach diesem Leben werde versetzt werden. Beyde also halten das höchste Gut für erreichbar, nur über die Zeit der Erreichung erklären sie sich verschieden; woraus natürlich auch ganz eigenthümliche Ansichten von der Natur und dem Wesen des höchsten Gutes entstehen mußten. — Zwar scheint Sirach 25, 10. 11. lediglich die Tugend für das höchste Gut zu halten (Φοβος κυριȣ ὑπερ παν ὑπερεβαλεν); allein viele andere Stellen, welche im vorigen §. angeführt worden sind, und vorzüglich Cap. 40, 26. 27. zeigen, daß

---

30) Dieses kommt daher, weil er den Glauben an Unsterblichkeit ohnstreitig noch nicht kannte; wenigstens habe ich im Sirach keine Stelle gefunden, welche nur entfernt auf den Glauben an Unsterblichkeit, Fortdauer und Vergeltung in einer andern Ordnung der Dinge bezogen werden könnten. Sirach hat vielmehr noch ganz die ältern hebräischen Vorstellungen von einem Schattenreiche, in welchem kein Leben, keine Thätigkeit und kein Vergnügen sey. 9, 12. 21, 10. 28, 21. 14, 12. 16. 51, 9. 17, 27. 28. beschreibt wie David und andere ältere hebr. Dichter und Weisen den trostlosen Zustand des Todes 38, 16. ff. 41, 1. 3. 4. 18, 24. 8. ff. Die Geschichte von der Himmelfahrt des Elias und der Wegnahme des Henoch (48, 9. 44, 16.) beweiset nur soviel, daß Sirach glaubte, Gott nehme zuweilen seine ausgezeichneten Lieblinge zu sich in Himmel. An die Unsterblichkeit des menschlichen Geistes überhaupt und an die Fortdauer aller Menschen mit Persönlichkeit und Rückerinnerung an alle vorhergegangene Daseynszustände dachte Sirach eben so wenig, als die ältern jüdischen Schriftsteller, welche die eben erwähnte Geschichte von der Wegnahme des Henoch und Elias zuerst erzählt haben. Für die Auferstehung der Todten würde allerdings die Stelle 48, 10. 11. sehr viel beweisen, wenn man nicht mit Grund die Echtheit derselben bezweiflen müßte.

er die Tugend deshalb in der angeführten Stelle her hebt; weil nach seiner Meinung sich alle Art von Glückse keit in ihrer Begleitung befindet. – Nach Sirachs M nung kann aber ein jeder auf Erden diese Bestimmung reichen, oder die höchstmögliche Summe von Glückselig genießen; denn die Welt ist von Gott so trefflich eingeri tet, daß alles dieser Bestimmung des Menschen dienstbar seyn scheine [31]). Wer diese Glückseligkeit nicht genie und vielleicht nicht einmal einsehen kann, daß man auf Erde ganz glücklich seyn kann, der ist selbst daran schu und vernichtet durch seine Lasterhaftigkeit das Glück, w ches er genießen könnte, wenn er wollte, vergl. Cap. 3 16—35. [32]). — Zwar giebt es sehr viele Uebel auf d ser Erde, welche dieser Bestimmung des Menschen nicht w nig Eintrag zu thun scheinen; allein der Mensch ist gewöh lich selbst daran schuld, 40, 1. ff., und die nothwendig und unvermeidlichen Uebel, welchen der Mensch ausgese ist, übertrift bei weit● das Schöne und Erfreuliche, w ches sich auf dieser Erde dem Menschen in allen Stände

31) Diese Meinung von der Glückseligkeit, als dem höchst Gute und der Bestimmung des Menschen, hängt sehr g nau mit dem Optimismus der Welt zusammen, über we chen sich Sirach auch in andern Stellen erklärt. Verg 42, 15. ff. 43. ff.

32) Da aber der größte Theil der Menschen aus natürlich Schwäche und Unvollkommenheit das Ideal der Tuge nicht erreichen, und also die erste Bedingung, unter we cher er ganz glücklich werden kann, nicht erfüllen kan so ersetzt die Güte und Barmherzigkeit Gottes das, w der unvollkommene Mensch nicht zu leisten im Stande i Sir. 17, 29. 30. 18, 11. vergl. mit V. 8. ff.

Lagen und Verhältnissen darbietet, 40, 18. ff. [33]). Nur der Gottlose also erreicht nach Sirach seine Bestimmung nicht, und sollte er zuweilen, und wohl gar bis an sein Ende glücklich seyn, er hat dennoch seine Bestimmung nicht erreicht; denn Gott kann ihn noch vor seinem Ende stürzen, Sir. 9, 11. 12. 11, 26. 28., und seine Nachkommen können unglücklich werden 11, 28. [34]). Deßhalb darf sich niemand verleiten lassen, den Gottlosen nachzuah-

33) Auch Sirach berührt in mehreren Stellen das Lieblingsthema der jüdischen Philosophie, welches den Conflict der menschlichen Freiheit mit der absoluten Naturnothwendigkeit und die Rechtfertigung der Weisheit, Güte und Gerechtigkeit Gottes gegen das Böse in der Welt zum Gegenstande hatte. Sirach, welcher den Glauben an Unsterblichkeit und Fortdauer nicht kannte, und ängstlich an seiner Nationalliteratur hing, löset dieses Problem ganz wie die ältern jüdischen Weisen der Verf. des Buches Hiob und Koheleth.

34) Bei den Hebräern wurde eine zahlreiche Nachkommenschaft für das größte Glück gehalten. Sirach sucht aber Cap. 16, 1. ff. diese Vorstellung zu veredeln und sagt, daß nur eine gute Nachkommenschaft für wahre Glückseligkeit gehalten werden könne. Doch würde man sich sehr irren, wenn man in dieser Aeußerung Sirachs hohe Weisheit finden wollte. Denn nicht deßhalb, weil die Tugend und die Herrschaft derselben das höchste Gut ist, hielt er eine gute Nachkommenschaft für wahre Glückseligkeit, sondern weil ohne Gottesfurcht die Nachkommen nicht glücklich, und also die Eltern nicht in Ehren seyn können. — Der Grund aber, warum man vorzüglich in den frühern Zeiten eine zahlreiche Nachkommenschaft unter den Juden für ein großes Glück hielt, liegt größtentheils darin, daß man seinen Blick noch nicht auf ein besseres Leben richtete. Man wollte fortleben, und zwar noch als Todter bei seinen Nachkommen in Segen und Andenken fortleben. Uebrigens ist diese Ansicht das Eigenthum aller rohen Völker. Eine zahlreiche Nachkommenschaft nämlich

men und zu glauben, daß man auch ohne Tugend seine Bestimmung erreichen könne 11, 21.[35]).

Anders erklärt sich aber der Verf. des Buches der Weisheit über die Bestimmung des Menschen. Er unterscheidet nämlich nicht undeutlich eine doppelte Bestimmung, die eine, welche der Mensch schon hier auf Erden erreichen kann, und die andere, welche er erst jenseit des Grabes erreichen wird. Die irdische Bestimmung besteht darin, daß der Mensch ein Herr der ganzen äußern Natur sey, und die Welt durch Heiligkeit, Gerechtigkeit und Rechtschaffenheit regiere 9, 2. 3.; denn deßhalb hat ihn Gott erschaffen[36]). Allein der Mensch hat auch eine bei weitem

---

ist ein Zeichen körperlicher Stärke und Lebenskraft, und eben dieses ist es, für welches der rohe Mensch den meisten Sinn hat.

35) In den Büchern Baruch, Sirach, Judith und dem 2ten Buche der Maccab. scheint zuweilen die höchste Glückseligkeit, mithin die Zeit der Erreichung des höchsten Gutes, in die Zeiten des Messias gesetzt zu werden. Merkwürdig ist es übrigens, daß vorzüglich bei den Schriftstellern, welche den Glauben an Unsterblichkeit gar nicht kannten, die Hoffnungen des Messiasreiches mit den üppigsten Bildern vorgetragen werden. Man sieht daraus, daß auch der Jude ohnmöglich bei dem räthselhaften Verhältnisse zwischen Tugend und Glückseligkeit, welches hier auf Erden herrscht, stehn bleiben konnte, und daß ihn etwas hintrieb, das in der Zukunft für andere zu hoffen, was er in der Gegenwart nicht genießen zu können glaubte.

36) Vergl. Genes. 1, 28. und Ps. 8, 7. ff. Der Zusatz, welcher in dem Buche der Weisheit steht, ist aber in den angeführten Stellen des A. T. nicht zu finden, und man sieht, daß der Verf. des Buches der Weisheit die Lehre von der Bestimmung des Menschen moralischer zu machen, das Ebenbild Gottes zu idealisiren, und also jene alttestamentlichen Stellen moralisch zu erklären suchte.

höhere Bestimmung, nämlich Fortdauer und selige Unsterblichkeit und das Mittel, diese Bestimmung zu erreichen, ist ein tugendhaftes, Gott wohlgefälliges Leben 1, 13—16. [37]). 6, 19. 20. Nicht also blos irdische Glückseligkeit ist das höchste Gut, nur der Thor und Laster-

---

37) Gott, wird in der Stelle 1, 13. ff. gesagt, erschuf den Menschen nicht zur Vernichtung, sondern zum Seyn und Leben, und die Menschen (αι γενεσεις του κοσμου, wie παντα V. 14. und κτισις Marc. 16, 15.) haben die Kraft der Fortdauer in sich, d. h. sie können ihre Bestimmung erreichen. So verstehe ich nämlich den Ausdruck: σωτηριοι, welcher zuweilen eben so viel, wie σωστικος servandi et conservandi vim habens bedeutet, wie es öfters beim *Plato*, *Thucydides* und *Plutarch* vorkommt. Vergl. *Scap. Lex.* s. h. v. Die Vulgate hat: sanabiles. — Θανατος V. 13. verstehe ich von der ewigen Vernichtung oder von dem zweiten Tode, welcher in der Apocalypse erwähnt wird, und nicht ohne Grund kann man annehmen, daß der Verf. dieses Buches in dieser Stelle gegen eine Secte, wahrscheinlich die Sadducäer, disputire, welche ein tödtendes Gift in dem Menschen (φαρμακον ολεθρου) und eine Herrschaft des Todes (ᾳδου βασιλειον) angenommen zu haben scheint. V. 16. beschränkt aber der Verf. diesen Satz und sagt, daß sich die Thoren und Lasterhaften muthwillig die ewige Vernichtung zuzögen, und des höchsten Gutes verlustig machten. (ασεβεις δε ταις χερσιν και τοις λογοις προσεκαλεσαντο α. τ. λ.) Folgende 3 Sätze muß man daher in dieser Stelle nothwendig unterscheiden: 1) Gott schuf den Menschen zum Leben und zur Unsterblichkeit, dieses ist also die wahre Bestimmung des Menschen. 2) Die Menschen haben das Vermögen in sich, fortzudauern und unsterblich zu seyn, d. h. sie können ihre Bestimmung erreichen. 3) Doch die Bedingung der Erreichung dieser Bestimmung ist ein tugendhaftes Leben. — Der Verf. dieses Buches glaubte vielleicht als Philosoph, daß das Laster die Lebenskraft aufzehre, und für den Lasterhaften ein φαρμακον ολεθρου sey. Vergl. 5, 13. mit 2, 23. 24. —

hafte hält sie dafür; da er sich nicht zu dem Gedanken an Unsterblichkeit und Fortdauer erheben kann, falsche Vorstellungen von der wahren Glückseligkeit hat 2, 6—9. vergl. Jes. 22, 13. 1. Cor. 15, 32. Weish. 4, 15. 17. 18. vergl. mit Jes. 57, 1 ff., und das Leben wie die Heiden blos für ein Spiel und eine Bude des Gewinnstes hält 15, 12. Eben dieses wird auch 5, 8. ff. gesagt, wo die Lasterhaften redend eingeführt werden: die Güter dieser Erden, auf welche die Menschen und namentlich die Thoren stolz zu seyn pflegen, (ὑπερηφανία vergl. Fragm. in Esth. 4. zu Ende) machen nicht die wahre Bestimmung des Menschen aus, sondern eine selige Unsterblichkeit, zu welcher man durch Tugend gelangt. Daher kommt es auch, daß der Verf. des Buches der Weish. die Tugend über alle irdische Glückseligkeit erhebt, und die Ausübung derselben so oft und mit den schönsten und kräftigsten Bildern einschärft; weil sie nach seiner Meinung dem Menschen ewige Fortdauer und Unsterblichkeit verschaft, vergl. 4, 1. ff. 3, 13. 14. Darum behauptet er ausdrücklich, daß ein tugendhaftes kurzes Leben besser sey, als ein lasterhaftes langes 4, 8. ff. [38]); weil

38) Wer wollte sich hierbei nicht an die schöne Stelle des Cicero erinnern: unus dies e praeceptis virtutis actus peccanti immortalitati est anteponendus? Der Verf. widerlegt auch in der angezogenen Stelle die falsche Meinung der Juden, von welcher wir in den heiligen Büchern derselben so viele Spuren finden, das ein langes Leben ein Beweis der Liebe Gottes, ein kurzes Leben hingegen, ein schneller, früher, unerwarteter, oder wohl gar schimpflicher Tod in der Blüthe der Jahre eine Strafe des Höchsten sey. Zwei Gründe sind es, mit welchen er diesen Irrthum widerlegt: 1) der Mensch kann auch in einem kurzen Leben seine Bestimmung erreichen und sich durch Tu-

Tugendhafte ewig fortdauere 4, 7. 10. u. s. w., und halb endlich empfiehlt er so oft und nachdrücklich das reben nach Weisheit, und schildert die Vorzüge derselben aller Kraft der Beredsamkeit, weil sie den Menschen nicht ein schon hier beselige, und durch Tugend, Klugheit, friedenheit und göttliche Segnungen beglücke, 7, 1—6. ff. 8, 5. 6. 8. 7, 29. 30.; sondern ihm auch Unsterblichkeit der Seele und ewige Seligkeit erwerbe, 8, 13. 19).

§. 8. Zurechnung.

Da die Apocryphen dem Menschen Freiheit zuschrei; so mußten sie auch nothwendig eine sittliche Zurechnung statuiren. In Beziehung auf den Erkenntniß und der Sittengesetze und das daraus resultirende Sitten (§. 3.), und in Hinsicht auf die Freiheit des Menschen, d aber von ihnen diejenige Handlung gut genannt, che mit dem mosaischen Gesetze übereinstimmt und gute erfreuliche Folgen hat; böse hingegen, welcher andere rimen, als die mosaische Gesetzgebung zum Grunde lie, und welche eben deshalb traurige und schädliche Folhat. Jener wird Verdienst, dieser Schuld zuge

gend der Unsterblichkeit würdig machen, und 2) Gott will die Seelen der Frommen durch einen frühen Tod vor Verdorbenheit bewahren.

9) Die Weisheit wird in dem Buche der Weisheit in Hinsicht auf den Menschen durchgängig als ein Mittel betrachtet, durch welches der Verstand desselben erleuchtet und mit der Kenntniß göttlicher und menschlicher Dinge ausgerüstet, das Herz veredelt und die äußere Lage so angenehm und erfreulich, als möglich gemacht werden kann. Von der Weisheit als Tugendmittel werde ich weiter unten §. 15. reden.

schrieben. Dieses beweisen alle die Stellen der Apocryp[h]
in welchen einzelne moralische Vorschriften eingeschärft,
Vorzüge der Tugend geschildert und Urtheile über den W[erth]
oder Unwerth der menschlichen Handlungen in die histori[sche]
Darstellung verwebt werden, so augenscheinlich, daß es
nöthig seyn würde, da einzelne Stellen zum Beweise a[n]
führen, wo fast alle als Beweise gelten können. Eben
stimmen die Apocryphen darin überein, daß es eine gö[tt]
liche Zurechnung gebe, welche über das Verdienst oder
Schuld der menschlichen Handlungen richte und dieselben
weder belohne, oder bestrafe [40]). Vgl. hierüber,
welchem die nähere Auseinandersetzung in die Dogmatik
Apocryphen gehört, Bretschneiders Dogmatik der A[po]
cryphen S. 292 ff. und die von Bretschneider a[nge]
führten Schriften.

Sowohl die menschliche, als göttliche Zur[ech]
nung wird aber in einigen Stellen der Apocryphen auf
der vorigen Ansicht fast ganz widersprechende Weise da[r]
stellt; so daß die menschliche Freyheit und die Gerechtig[keit]
und Heiligkeit Gottes nicht wenig darunter zu leiden sche[int].
Es wird nämlich zuweilen behauptet, daß dem M[enschen]

---

40) In mehreren Stellen wird gesagt, daß Gott durch
Sünde zum Zorn gereizt werde. Den ersten Grund zu
ser Vorstellung legte wohl die Meinung, daß Gott d[urch]
die Tugend Nutzen, durch die Sünde aber Schaden z[uge]
fügt werde. Wenigstens war dieses die erste Ansicht, [wel]
che späterhin veredelt werden mochte, obgleich die Ausdr[ücke]
davon stehn blieben. Die Lehre von der Zurechnung, we[lche]
mit der Lehre von der Vergeltung zwar in genauer Verb[in]
dung steht, doch von derselben unterschieden werden m[uß],
wird in den Apocryphen nie von der letztern getrennt.

schen auch die Sünden anderer zugerechnet werden könnten [41]). So behauptet z. B. Sirach Kap. 23, 24. 25., daß Kindern, welche im Ehebruche erzeugt wären, die Schandthaten ihrer Eltern zugerechnet würden und daß sie weder Glück noch zahlreiche Nachkommenschaft zu hoffen hätten. Hier ist sowohl von der göttlichen, als menschlichen Zurechnung die Rede; denn der Ausdruck επισκοπη V. 24. ist ohnstreitig von der bürgerlichen, die Redensart aber ου διαδωσουσιν τα τεκνα αυτης κ. τ. λ. V. 25. von der göttlichen Zurechnung zu verstehen. Vergl. auch Weisheit 4, 3. 5. 3, 10. 13 ff. [42]). Es wird aber auch überhaupt fast durchgängig

---

41) Aus dieser jüdischen Ansicht hat sich ohnstreitig die Lehre de imputatione peccati adamitici, welche so lange in der Dogmatik figurirt hat und jetzt wohl von allen, selbst den strengsten Gottesgelehrten, als unhaltbar aufgegeben worden ist, entwickelt. Der jüdische Ursprung dieser Lehre kann der historischen Kritik nicht entgehen, und eben deshalb, weil man in den ältern Zeiten das Jüdische von dem echt Christlichen so wenig unterschied, scheint diese Lehre in die christliche Dogmatik gekommen zu seyn und sich so lange, selbst bey den heftigsten Anfechtungen aufgeklärter Theologen, erhalten zu haben. Uebrigens scheint diese Vorstellung durch das mosaische Gesetz, nach welchem die ganze Familie um eines Sünders willen bestraft wurde, veranlaßt worden zu seyn; so wie auch wohl der, unter den Juden herrschende, Grundsatz, welchen schon der Vf. des Buches Hiob angriff und selbst Jesus noch bestreiten mußte: daß jedes äußere Uebel Strafe und jedes äußere Glück Belohnung sey, sehr viel zur weitern Verbreitung derselben beygetragen haben mag.

42) Aus dem 12ten V. des 3ten Kap. scheint sogar mit Recht gefolgert werden zu können, daß der Vf. des Buches der Weisheit eine partiale Erbsünde statuirt und geglaubt habe, daß den Nachkommen die Sünden der Vorfahren

in den Apocryphen behauptet, daß die Sünden der Elter auch den Kindern und Nachkommen zugerechnet und an ih nen bestraft würden, Sir. 40, 15. 16. 41, 5—7. 11 28. Judith 7, 28 u. s. w. Vgl. auch die in den Apocry phen oft wiederkehrende Behauptung, daß das babyl. Ex als eine Folge der frühern Vergehungen der ältern Israel ten zu betrachten sey, z. B. Sir. 48, 15. Tob. 3, 3. 4 Bar. 3, 8. 2, 19. 3, 5. 7. 1, 18—21. 3 Esdr. 8 77. — Seltener wird aber gesagt, daß auch dem Mensch die Tugenden anderer zugerechnet werden konnten, verg Sir. 4, 16. 11, 26—28. Ges. d. 3 Männer V. 1: 2 Macc. 8, 15. [43]), und die Stelle Baruch 2, 19. 2 scheint diese Vorstellung geradezu zu mißbilligen. Aus alle diesen Stellen leuchtet aber zur Genüge hervor, daß man d Zurechnung der Sünden oder Tugenden anderer blos da annahm, wo eine gewisse nähere Verbindung zwischen d Lasterhaften oder Tugendhaften und denen, welchen die Sü den oder Tugenden derselben zugerechnet wurden, gedac werden konnte.

---

nicht allein zugerechnet würden, sondern daß sie auch wi lich selbst auf dieselben übergängen. Allein m kann auch hier sehr gut an das böse Beyspiel denken, dur welches die Nachkomnren zum Laster verführt werden, u die Stelle dem Zusammenhange nach so umschreiben: er unglücklich, und ein Theil dieses Unglückes wird darin b stehen, daß er böse (πονηρας) Weiber haben und ungerathe Kinder erziehen wird.

43) Die Vorstellung, daß Gott um der Tugenden Abraham Isaacs und Jacobs willen den Israeliten die Sünden ve gebe, kann wohl mit Recht als die älteste Ansicht der Jud von der Sündenvergebung betrachtet werden. Kön te man hier nicht die ersten Grundzüge der Lehre de sat factione Jesu poenali et legali finden? —

Endlich findet man auch noch in Hinsicht auf die göttliche Zurechnung in dem Buche der Weisheit zwey recht sonderbare Vorstellungen. Es wird nämlich Kap. 19, 1. behauptet, daß Gott den Menschen nicht allein die begangenen Sünden, sondern auch diejenigen, welche er noch begehen wird, schon im Voraus zurechne und bestrafe [44]. Die zweyte dem Vf. des Buches der Weisheit eigenthümliche Vorstellung von der göttlichen Zurechnung befindet sich Kap. 8, 6. und 15, 2., wo er behauptet, daß sich die göttliche Zurechnung nicht gleich bleibe, gegen Könige, Vornehme und Große strenger, gegen sein Lieblingsvolk aber ganz vorzüglich gelinde verfahre.

Uebrigens steht die Lehre von der göttlichen Zurechnung mit der Vorstellung von der Sündenvergebung in der genauesten Verbindung. Es wird nämlich behauptet, daß Gott zuweilen den Menschen, vornehmlich aber den Israeliten, ihre Sünden nicht zurechne und sie nicht bestrafe, welches vorzüglich durch ernste Besserung, Fasten, körperliche Kasteyungen, Almosen, Liebe gegen Eltern und andere gute Werke erlangt werden könne. Die weitere Auseinandersetzung der Lehre von der Vergebung der Sünden gehört aber nicht in die Moral, sondern in die Dogmatik der Apo-

44) Hier ist die Lehre von der göttlichen Zurechnung mit der Allwissenheit Gottes auf eine ganz besondere Art in Verbindung gesetzt worden, und der Vf. des Buches der Weisheit beweiset die Wahrheit der Zurechnung aus der Allwissenheit Gottes eben so, wie die ältern Theologen die Zurechnung des peccati adamitici aus dem Satze: daß Gott vorhergesehen habe, alle Menschen würden wie Adam Sünder seyn (imputatio metaphysica nach der Benennung der ältern Dogmatik).

cryphen. Vgl. Bretschneiders Dogmatik der Apocryphen. S. 135 ff.

§. 9. Gewissen.

Nur Sirach und der Vf. des Buches der Weisheit erwähnen das Gewissen in einigen Stellen. Nach Sirach ist das Gewissen (ψυχη, καρδια [45]) diejenige richtende Stimme in dem Menschen, welche ihn, wenn er etwas Böses begangen hat, anklagt, verdammt und ihm eben durch dieses Anklagen und Verdammen (πληγη καρδιας Gewissensbisse) beschwerlich fällt, Kap. 14, 2. 25, 13. Wer stets den Aussprüchen des Gewissens folgt, und ihm bey allem, was er thut, völlig vertraut und unbedingten Glauben beymißt, erfüllt eben dadurch auch das mosaische Gesetz 35, 23. [46]). Jeder muß den Aussprüchen des Gewissens (βυλη καρδιας) folgen; denn das Gewissen kann nicht trügen (ου γαρ εστι πιστοτερος αυτης); oder niemand meint es mit dem Menschen redlicher, als das Gewissen,

---

45) Der Ausdruck καρδια kommt in eben dieser Bedeutung 1 Joh. 3, 21. vor: εαν ἡ καρδια ἡμων μη καταγινωσκη ἡμων. Daher nennt Paulus das Gewissen als Norm des Handelns: νομον γραπτον εν ταις καρδιαις.

46) Es scheint, als wenn Sirach angenommen habe, daß die Aussprüche des Gewissens, oder die Vernunft (welche beyde Functionen er verwechselt zu haben scheint) mit den Aussprüchen des mosaischen Gesetzes harmoniren; so daß der, welcher seinem Gewissen folge, eben dadurch auch dem mosaischen Gesetze Gehorsam leiste. Nicht undeutlich erhebt also Sirach in dieser Stelle das mosaische Gesetz zu einem allgemeingültigen Vernunftgesetze. Man kann diese Stelle aber auch vom Selbstvertrauen verstehen. Vgl. unten §. 31. No. 4.

nd es verkündet die Wahrheit oft besser, als viele Rathge-
er 37, 13. 14. Fast auf die nämliche Weise beschreibt
ch der Verfasser des Buches der Weisheit das Gewissen.
Das Gewissen ist ihm nämlich derjenige innere, jedem Men-
schen eigenthümliche, Zeuge (ἴδιος μαρτυς [47]), welcher
in des Bösen überführt, ängstiget und durch eine Furcht
ert, welche durch Vernunftgründe nicht verscheucht wer-
den kann, 17, 11. 12. 13. Die Aeußerungen eines bösen
Gewissens werden vorzüglich Kap. 17, 15. 18. 21. sehr
reich und psychologisch geschildert, und in der Stelle
Kap. 4, 20. endlich wird behauptet, daß das böse Gewissen
auch jenseit des Grabes den Gottlosen foltern werde; wäh-
rend daß der Rechtschaffene sich nichts Böses bewußt sey
und eben deshalb einer frohen Zukunft entgegensehe, Kap.
5, 1 ff.

§. 10. Kollision der Pflichten.

Man darf in den Apocryphen durchaus keine philoso-
phischen Discussionen über die Kollisionen der Pflichten, oder
über den scheinbaren Widerstreit einzelner moralischer Ver-
bindlichkeiten suchen; denn diese subtile Lehre der Moral ist
das Product einer höhern philosophischen Cultur, zu welcher
sich der Jude nie erhob und wegen seiner Religion und Ver-
fassung nie erheben konnte. Aber eigentlich konnte der Jude
auch nicht einmal an einen Widerstreit einzelner
moralischer Verbindlichkeiten denken; denn das

47) Statt ἰδίως μαρτυρων lese ich nämlich mit mehreren der be-
sten Handschriften: ἰδίῳ μαρτυρι. Das böse Gewissen wird
in dieser Stelle den ägyptischen Zauberern zugeschrieben.
Vgl. V. 7 ff.

mosaische Gesetz war so bestimmt, wurde wenigstens moralische und allegorische Interpretation, vorzüglich dem babylonischen Exile, dem Zeitgeiste, den verän Sitten und der gesteigerten Cultur so gemäß modifici erweitert und von der ganzen Nation so heilig ge daß es einen Juden ohnmöglich ungewiß lassen konnte, che Pflicht der andern vorgezogen werden mußte [48]). zu kommt noch, daß die Juden keine Philosophen, so blos Menschen waren, welche nach ihrem Gesetze und der gesunden Vernunft entschieden; denn Kollisionsfäll ein bloßes nichtiges Product der Schulphilosophie, d sunde Vernunft kennt sie nicht und zeigt am einleuchte durch die richtige Wahl zwischen zwey sogenannten c renden Pflichten im Augenblicke des Handelns, daß gentlich keine Kollisionsfälle gebe. Doch kommen in e apocryphischen Büchern einzelne Stellen vor, wo wi nigstens eine Kollision der Pflichten wahrzunehmen gla wenn es gleich nach der Meinung der Juden nicht der seyn konnte. Da diese Stellen so interessant sind und a Moral der Apocryphen kein kleines Licht werfen, so w sie hier, als an dem schicklichsten Orte, einzeln durchg Die erste scheinbare Kollision der Pflichten findet m dem Buche Judith, wo die Heiligkeit und Unver

48) Der Glaube an Visionen und Träume, durch che Gott in schwierigen Fällen seinen Willen bekannt che, und an Engel, welche er an die Menschen hatte wohl auch Einfluß, daß man keine sogenannten sionsfälle annahm; so wie man bey zweifelhaften D auch den Belehrungen des Urim und Thummim f konnte. 3 Esdr. 5, 40. Sir. 36, 3.

barkeit des Eides auf der einen und die Sorge für die Erhaltung der bürgerlichen Freyheit und des Wohls anderer auf der andern Seite als collidirende Pflichten dargestellt zu werden scheinen. Als nämlich Bethulien von den Assyrern eingeschlossen und des Trinkwassers beraubt worden war, wurde das belagerte jüdische Volk unwillig und verlangte von dem Osias und den übrigen angesehenen Juden, welche die Vertheidigung der Stadt leiteten, mit Ungestüm, daß man sich den Belagerern ergeben möchte. Osias wurde endlich durch die ungestümen Bitten und Forderungen der Seinigen dahin vermocht, ihnen eidlich zu versprechen, daß er die Stadt in fünf Tagen übergeben wolle, wenn Gott binnen dieser Zeit nicht auf eine außerordentliche Weise helfen würde. Judith, ein edles, patriotisches Weib, hört von diesem Versprechen des Osias, macht ihm und den übrigen Aeltesten die bittersten Vorwürfe über ihre Treulosigkeit, Unbeständigkeit und Feigheit, und sucht sie durch eine hinreißende Beredsamkeit von ihrem Vorhaben abzuführen. Allein Osias und die übrigen Aeltesten provociren auf den geleisteten Eid, der ihnen abgedrungen worden sey, und versichern, daß sie diesen durchaus nicht brechen könnten, Kap. 8, 30. ὁ λαος εδιψησε σφοδρα και ηναγκασαν ποιησαι ἡμας καθα ελαλησαμεν αυτοις και απαγαγειν ὁρκον εφ' ἡμας, ὁν ου παραβησομεθα. Nach dem Sinne der Juden waren aber hier keineswegs zwey Pflichten in Kollision; denn der Jude als Jude mußte eher Verräther an der Freyheit seiner Mitbürger und an seinem Vaterlande werden, als den geleisteten und selbst abgedrungenen Eid brechen. Ferner scheint in eben diesem Buche die Pflicht die Wahr-

heit zu sagen und die Keuschheit zu bewahr mit der Pflicht, das Vaterland zu retten, collidirend dargestellt zu werden. Judith nämlich hatte heroischen Entschluß gefaßt, ihre Mitbürger zu retten u sie vom Untergange zu befreyen. Sie schmückte sich desh buhlerisch, um den feindlichen General Holofernes durch te Schönheit zu berauschen und in dem Rausche zu tödt und ging in dieser Absicht in das feindliche Lager. Als bey den assyrischen Vorposten ankam und man nach der sache ihres Kommens fragte, hinterging sie die Fragend durch Lügen und wurde zu dem Holofernes geführt. V Kap. 10, 12. 13. Holofernes, durch die Schönheit jüdischen Weibes entflammt und keine List ahnend, bittet an einem feyerlichen Schmause Theil zu nehmen und ei Nacht an seiner Seite zuzubringen, 12, 13. Judith w ligte ein, V. 14., ruhte die nächste Nacht an der Se des Holofernes und tödtete ihn, begünstigt durch die Abw senheit seiner Sklaven und durch den Rausch, welchen er si im Weine getrunken hatte. Vgl. Kap. 13. Auch diese G schichte, im jüdischen Sinne gefaßt, enthält keine Kollisi der Pflichten; denn einen Heiden zu belügen, ihn durch L und Betrug zu hintergehen, konnte von den Juden für kei Verletzung der Pflicht angesehen werden, und nach der jüd schen Moral konnte ein heroisches jüdisches Weib wohl m Recht den Entschluß fassen, dem allgemeinen Besten ih Unschuld und Keuschheit aufzuopfern [49]. Der Verfass

---

49) Zwar scheint Holofernes seine Absicht nicht erreicht u die Judith ihre Unschuld und Keuschheit erhalten zu habe weil jener vermuthlich durch den Rausch, welchen er si getrunken hatte, daran verhindert wurde, vergl. 13, 16; u

des Buches Judith schildert daher in der ganzen Darstellung dieses Mährchens das Betragen der Judith als edel und nachahmungswürdig, und zeigt dadurch, daß er bey der Erzählung an gar keine Kollision der Pflichten dachte. Vgl. 13, 20. - Eben so wenig ist in der Stelle 1 Macc. 2, 34. vergl. mit V. 40. 41. an eine eigentliche Kollision der Pflichten zu denken. Zwar war es nicht erlaubt, am Sabbat zu streiten und die ungebildeten, bigotten Juden thaten dieses auch nie; allein in spätern Zeiten, als man vernünftiger über das Ceremonialgesetz zu urtheilen anfing, scheint der Grundsatz herrschend geworden zu seyn, daß man sich dann am Sabbat vertheidigen könne, wenn es das Wohl und die Aufrechthaltung des jüdischen Staats und der jüdischen Religion heische. Diesen vernünftigen Grundsatz, durch welchen die Natur ein herrschendes religiöses Vorurtheil so glücklich besiegte, scheint wenigstens der Vf. des ersten Buches der Macc. zu haben, und eben deshalb, weil er ihn hatte, konnte er bey der Erzählung an keine Kollision der Pflichten denken. — Endlich kann man eben so wenig bey der Geschichte der Mutter mit ihren sieben Söhnen (2 Maccab. Kap. 6. und 7.), welche lieber sterben, als das mosaische Gesetz verletzen wollten, und bey der fingirten Geschichte der Susanne, welche lieber schimpflich als vermeinte Ehebrecherin sterben, als ihre Unschuld verletzen wollte, annehmen, daß die Erzähler an Kollisionen der Pflichten dachten; so sehr auch der Philosoph geneigt seyn möchte, diese fremdar-

---

lein sie hatte doch die Absicht, ihre Unschuld aufzuopfern, und würde sie aufgeopfert haben, wenn nicht nach der Darstellung des Mährchens andere Umstände, welche die Ausführung ihres Plans erleichterten, eingetreten wären.

tige Vorstellung den Erzählungen unterzuschieben; de
nem wahrhaft religiösen Juden konnte es ohnmöglich
Sinn kommen, an eine Kollision der beyden Pflichten:
Leben zu erhalten, oder das Gesetz G
durch Abgötterey und Ehebruch zu verl
zu denken.

§. 11. Von den sittlichen Anlagen des Menschen und dem Bösen in dem Menschen.

Nur Sirach und der Vf. des Buches
Weish. erklären sich über die sittlichen Anlagen des
schen und den Ursprung des Bösen genauer. Beyde
jedoch ganz eigenthümliche Ansichten über diesen Gegen
so daß dieselben getrennt dargestellt werden müssen.

Sirach behauptet zwar ausdrücklich Kap. 25, 24.

50) απο γυναικος αρχη ἁμαρτιας και δι' αυτην αποθνησκομεν
Es kommt hier alles auf die Erklärung des Wortes αρ
welches entweder so gefaßt werden kann: durch sie
stand die Sünde, oder: sie sündigte zuerst
zweyte Erklärung ziehe ich wegen des Parallelismus
da der Vf. in dem ersten Gliede den Ursprung der S
und in dem zweyten die Ursache des Todes erklären
Uebrigens kommt der Ausdruck αρχη in der Bedeu
caussa Sir. 10, 12. 13. und Weish 14, 12. eben f
Zwischen den Sätzen, welche Sirach aufstellt: daß
Eva die Sünde in die Welt gekommen
und: daß es keine Erbsünde gebe (vergl. b
ist allerdings ein großer Widerspruch. Vielleicht dacht
Sirach bey der ersten Behauptung blos an das Beyspi
Sünde, welches seit dem Sündenfalle so mächtig n
Uebrigens hat man nicht nöthig, diesen Widerspruch
lich zu lösen; da Sirach mehrere Gnomen aus ander
bräischen Blumenlesen aufnahm und, wie viele andere
len zeigen, sich widersprechende Sentenzen an ein
reihete.

daß durch den Sündenfall der Eva die Sünde und der Tod in die Welt gekommen sey; allein er leugnet geradezu, daß die Sünde dem Menschen angeboren werde und daß es eine Erbsünde gebe, vergl. Kap. 10, 18. 19; denn er sagt in der angezogenen Stelle ausdrücklich, daß weder Stolz, noch Zorn (welche Leidenschaften sich oft so früh und so stark und beynahe unüberwindlich in dem Menschen ankündigen, daß es scheint, sie seyen in sein inneres Wesen gleichsam von Natur verwebt,) dem Menschen angeboren sey, V. 18., und daß es blos auf den Menschen selbst ankomme, ob er gut, oder böse werden wolle, V. 19. Eben dieses erhellt auch aus der Stelle 15, 14 ff., wo ausdrücklich behauptet wird, daß der Mensch die vollkommenste Freyheit besitze, tugendhaft oder lasterhaft zu werden, und daß er die Kraft in sich trage, die Gebote Gottes zu erfüllen, und aus Kap. 51, 13., wo Sirach nicht undeutlich zu verstehen gibt, daß der Mensch ursprünglich, von früher Jugend an unverdorben sey und erst durch Verführung zur Sünde verleitet werde. So wenig als Sirach eine Erbsünde im rigorösen Sinne statuirte, räumt er auch dem Teufel irgend einen willkührlichen Einfluß auf die Moralität der Menschen ein, und leugnet geradezu, daß er sie zum Bösen verführen könne, Kap. 21, 27.: „Wer dem Teufel flucht, flucht sich selbst (την εαυτȣ ψυχην καταϱαται), d. h. der Gottlose kann sich damit nicht entschuldigen, daß ihn der Teufel verführt habe; er selbst ist die Ursache seiner Lasterhaftigkeit.“

Ob aber gleich Sirach keine allgemeine Sündhaftigkeit, welche sich in der menschlichen Natur gleichsam erblich fortpflanze, annimmt; so giebt er doch in mehreren Stellen

zu, daß der Mensch sehr geneigt zur Sün
sey und bey den Versuchungen zum Bö
nur selten kräftigen Widerstand leisten k
ne. Vgl. Kap. 8, 5.: alle Menschen sind strafbar (εν ε
τιμιοις scil. πραγμασι), Kap. 34, 10.: der Mer
ist bey den Versuchungen zum Bösen sehr oft schwach u
unterliegt, Kap. 51, 13.: der Mensch wird sehr le
verführt, Kap. 17, 30.: So wie sich die Sonne, wel
doch so helle ist, zuweilen verfinstert; eben so wird auch n
selten der Mensch, welcher Fleisch und Blut hat, von sei
Begierden überwältigt. Hierzu kommt noch, daß
Mensch nicht unsterblich ist, sondern nur eine kurze Zeit le
weshalb er nie ganz vollkommen werden kann (ου δυν
ται παντα ειναι εν ανθρωποις) und Gott gegen i
gnädig seyn und ihn bey der Ausübung der Tugend mäch
unterstützen muß, 17, 28—31. 18, 13. — Endl
scheint Sirach in der Stelle 26, 16 ff. dadurch, daß er
Laster und Untugenden der Weiber, welche er im gemei
Leben wahrgenommen hatte, ziemlich hart und strenge dur
zieht, und auf die Eva, durch welche die Sünde in die W
gekommen sey, provocirt, behaupten zu wollen, daß in
Weibern die Neigung zum Bösen größer sey, als in
Männern, eine Meinung, welche an einem Orientalen ni
befremden darf [51].

Der Verfasser des Buches der Weisheit, welcher jü
sche Lehren, platonische Philosophie und chaldäische We

---

51) Dachten doch die Enkratiten und Severianer
2ten und 3ten Jahrh. nicht besser; indem sie den Weib
das Ebenbild Gottes absprachen.

heit ziemlich bunt durch einander wirft, weicht in seinen Bestimmungen über die sittlichen Anlagen des Menschen und über das Böse und den Ursprung desselben bedeutend von Sirach ab. Es ist bey einer richtigen historisch-kritischen Würdigung der hierhergehörigen Stellen nicht zu verkennen, daß er sich bey seinen Aeußerungen über diesen Gegenstand, wenn auch nicht geradezu widerspricht, doch nicht immer gleich bleibt. Und darüber darf man sich nicht wundern, da ein Jude, welcher den Eklektiker machen und jüdische, platonische und chaldäische Weisheit mit einander verbinden wollte, sehr leicht in den Fehler der Inconsequenz fallen konnte, welcher von jeher das Loos selbst des scharfsinnigsten Eklekticismus war [52]).

Zuvörderst behauptet der Verfasser des Buches der Weisheit, daß Sünde und Tod durch den Teufel in die Welt gekommen sey, welcher neidisch gegen die Menschen war und ihnen das Glück, welches sie als unschuldige und tugendhafte Menschen genossen, mißgönnte, und sagt ausdrücklich, daß auch jetzt noch der Teufel die Menschen verführe und sich unter ihnen Anhänger zu verschaffen suche, Kap. 2, 24. Bey dieser Behauptung ist der Verfasser ganz der chaldäischen Philosophie gefolgt, welche Sünde

---

52) Die meisten Inconsequenzen fallen zwar weg, wenn man nach den scharfsinnigen kritischen Untersuchungen Eichhorns, Nachtigals und Bretschneiders mehrere einzelne, von verschiedenen Vf. abgefaßte, Stücke dieses Buches annimmt; allein diese Untersuchungen können keineswegs noch als vollendet angesehen werden, und man scheint bey demselben viel zu wenig den jüdischen Eklekticismus, welcher in diesem Buche herrscht, berücksichtiget zu haben. —

und Tod dem Ahriman als Urheber zuschreibt [53]; er gleich in einer andern Stelle das physische und morali Uebel mit Plato auf die Materie zurückzuführen sche 9, 15 ff. Ferner ist nicht zu leugnen, daß der Vf. d. B Weish. ein radicales Böses in dem Menschen ar nommen und eine völlige Untüchtigkeit des Menschen zu lem Wahren, Schönen und Guten behauptet zu haben sche Und hier bemerkt man nicht undeutlich eine doppelte Ansi welche den jüdischen Partikularismus, von welchem ei Gelehrte d.n Vf. d. Buches d. Weish. mit Unrecht g freigesprochen haben, an der Stirne trägt. Alle Mens nämlich, lehrt er, sind ihrer Natur nach untüchtig, Wahre zu erkennen und das Gute zu üben; allein Weisheit, jene herrliche Gabe des Himmels, macht sen ursprünglichen Fehler der menschlichen Natur gleich wieder gut; erhellt den Verstand des Menschen, das W re und Gute zu erkennen und erfüllt ihn mit Kraft, die gend zu üben und sich auf diese Art sowohl hier, als je des Grabes, glücklich zu machen. Doch ist diese Weis blos ein Eigenthum der Juden, welche durch sie edelt und gebessert werden; die Heiden, welche diese gö che Hülfe nicht genießen können, weil sie Jehoven nicht ehren, sind und bleiben daher ursprünglich b und verdorben.

Hierher gehört zuvörderst die Stelle Kap. 9, 6: γαρ τις η τελειος εν υιοις ανθρωπων, της απο σοφιας απουσης, εις ουδεν λογισθησεται, d. h.

---

53) Vgl. Kleuker: Zend-Avesta im Kleinen 2 Th. p. Philo nach Stahl p. 866 ff.

Mensch ist ohne die göttliche Weisheit unvollkommen, unwissend und zu allem Guten untüchtig. Dieses ist der einzig richtige Sinn dieser Stelle, welche allgemein gefaßt werden muß. In den drey ersten Versen des Kapitels nämlich giebt der Vf., welcher den Salomo redend und betend einführt, die Bestimmung des Menschen so an, daß er sagt, Gott habe ihn deshalb erschaffen, um ein Herr der äußern Natur zu seyn und die Welt mit Heiligkeit, Gerechtigkeit und Biederkeit des Herzens zu regieren. Vom 4ten Verse an läßt er nun den Salomo um die himmlische Weisheit bitten, wo er ihm folgende Gründe, warum er dieselbe zum Gegenstande seiner innigsten Bitte mache, in den Mund legt: 1) er sey ein Jude (παις, δουλος τ. Θεȣ, ὑιος της παιδισκης τȣ Θεȣ), welcher das nächste Recht auf dieselbe besitze, V. 4. 5. 2) er sey ein schwacher Mensch, dessen Leben nur kurz dauere und welcher untüchtig sey, aus eignen Kräften jene oben erwähnte Bestimmung des Menschen zu erreichen, V. 5. ανθρωπος ασθενης και ολιγοχρονιος, και ελασσων εν συνεσει κρισεως και νομων (vergl. V. 2. 3., wo eben darin die Bestimmung des Menschen gesetzt wird: και τη σοφιᾳ σȣ κατεσκευασας ανθρωπον, ἱνα δεσποζη των ὑπο σȣ γενομενων κτισματων, και διεπη τον κοσμον εν ὁσιοτητι και δικαιοσυνη και εν ευθυτητι ψυχης κρισιν κρινη [54])). 3) und überhaupt vermöge

54) κρισις bedeutet hier, wie V. 5, ohnstreitig Herrschaft und κρινειν wie שפט im A. T., regnare, gubernare, imperare.

der Mensch ohne Weisheit gar nichts, er sey bey al seinen scheinbaren und vermeintlichen Vollkommenhei zu allem untüchtig und als nichts zu achten [55]).

Eben dieser Gedanke liegt auch in der Stelle K 9, 13 ff.: der Mensch vermag aus eignen Kräften t Willen Gottes (βȣλην τ. Θ.) nicht zu begreifen u das, woran er Wohlgefallen hat (τι θελει ὁ κυρι gehörig zu beherzigen; denn unsicher und trügerisch si die Gedanken der Menschen, weil der irdische Körp (φθαρτον σωμα) die Seele beschwert und die Mate jeden höhern Aufschwung des ewig bildsamen Geist (νȣν πολυφροντιδα) einschränkt. Kaum das Irdisc und was offen vor ihm daliegt, vermag der Mensch fassen; das Himmlische, den Willen Gottes und die T gend (V. 18.) begreift er nicht, wenn ihm Gott nicht Weisheit giebt. Durch diese göttliche Weisheit wird d her jenes natürliche Unvermögen des Menschen wied gut gemacht, durch sie lernt der Mensch auf der recht

55) Fast ganz übereinstimmend mit dieser Stelle ist die Leh des N. T., daß der natürliche Mensch, welcher durch d Geist Gottes nicht unterstützt werde (ψυχικος), weder richti Kenntnisse haben, noch auch eine Gott wohlgefällige T gend üben könne, welches ein Vorrecht derer sey, welc den Geist Gottes haben (πνευματικοι 1 Corinth. 2, 10 ff. Ja 3, 6.). Gewiß eine sehr merkwürdige Aehnlichkeit, welc auch noch deshalb wichtig ist; weil sie zeigt, daß man fr herhin die σοφια und das πνευμα ἁγιον verwechselte. Verg Weish. Kap. 9, 17., wo σοφια und πνευμα ἁγιον απο ὑψισ ohne Zweifel ein und dasselbe bedeuten. Vgl. auch 1, 4— 7, 22. und Bretschneider in der Dogm. d. Apocr. 248 ff.

Bahn gehen, das begreifen, was Gott wohlgefällt, und glücklich werden [56]).

Allein diese Weisheit ist blos ein Eigenthum der Juden, diese können allein durch sie weiser, besser und glücklicher werden. Die Heiden sind und bleiben daher unmächtige, verdorbene, lasterhafte und unglückliche Menschen, weil sie diese höhere göttliche Hülfe entbehren müssen. Daher kommt es denn, daß der Vf. d. Buches der Weisheit von den Heiden in einem so ganz verächtlichen Tone spricht und sie fast durchgängig mit solchen Ausdrücken zu bezeichnen pflegt, welche den höchsten Grad von Verdorbenheit und Verworfenheit anzeigen. Ausdrücklich schreibt er daher auch den Heiden das radicale Böse zu (Kap. 12, 10. 13, 1.), welches nie ausge-

56) Der Vf. illustrirt dieses durch das Beyspiel des Adam 10, 1. Adam, als er allein war, wurde durch die Weisheit vor Vergehungen bewahrt; nachdem er aber durch die Eva fiel, machte ihn diese wieder tugendhaft und erhielt ihm den Vorzug, der ihm von Gott gegeben war, daß er die Welt beherrschen konnte. Der Vf. nahm also an, daß Adam schon ursprünglich eine Neigung zum Bösen (welche er 9, 15. in den Körper und in die Materie setzt) hatte und ihn die Weisheit also vor Vergehungen bewahren mußte. Der Ausdruck μονον κτισθεντα scheint zu beweisen, der Vf. des Buches der Weisheit habe geglaubt, daß Adam nicht würde gesündiget haben, wenn ihn das Weib nicht verführt hätte, und die Formel: και εξειλατο αυτον εκ π. ιδιου könnte vielleicht von der späterhin von einigen christlichen Mystikern im 2. und 3. Jahrh. weiter ausgebildeten und vielleicht schon von den Essäern oder andern jüdisch-pythagoräischen Mystikern angenommenen Meinung: daß die Weiber das Ebenbild Gottes nicht erhalten oder doch wenigstens durch den Sündenfall auf immer verloren hätten, verstanden werden.

rottet werden könne, sondern sich beständig in denselben hartnäckig behaupte.

Endlich verbindet der Verfasser des Buches d. Weisheit seine Ansichten von den ursprünglichen sittlichen Anlagen des Menschen in einer Stelle mit der platonischen Lehre von der Präexistenz der Seele, und widerspricht dem geradezu, was er in den angeführten Stellen von der natürlichen Untüchtigkeit des Menschen zum Guten gesagt hat. Er behauptet nämlich Kap. 8, 19. 20., daß nicht alle Menschen als verdorbene, untüchtige Wesen geboren würden, sondern daß es darauf ankomme, was für eine Seele jemand bey seiner Geburt bekomme. Bekommt jemand eine gute Seele (ψυχην αγαθην), welche nach Plato schon vor ihrer Existenz auf Erden die Tugend geübt hat und nur durch ihre Versetzung in einen irdischen Körper noch mehr geläutert werden soll; so ist er gut und tugendhaft (ευφυης [57]); bekommt zur Belohnung für die in jenem Zustande geübte Tugend einen reinen, unverdorbenen Körper (σωμα αμιαντον), (d. h. einen Körper, in welchem gleichsam nicht viel böse Materie ist) und ist ganz vorzüglich geschickt, die Weisheit zu erlangen, welche sein Schutzgeist wird und ihn mit Segnungen aller Art beglückt [58]).

---

57) ευφυης und ευφυια wird vorzüglich vom Genie, welches jemand hat (de animi indole bona inprimisque de capacitate) gebraucht. Vgl. *Plutarch* in vita Cicer. cap. 2.

58) Auffallend ist es, daß sich der Vf. in dieser Lehre mehrere Male widerspricht. In der Stelle 9, 6. 13 ff. behauptet er ausdrücklich eine völlige Untüchtigkeit des Menschen zum Guten, wenn er nicht durch die Weisheit unterstützt werde; in dieser Stelle 8, 19. 20. räumt er ein, daß je-

§. 12. Grade der Lasterhaftigkeit.

Schon oben ist der Begriff, welchen die Apocryphen mit Sünde verbinden, näher auseinander gesetzt worden; es bleibt also hier nur noch übrig, über die Sündhaftigkeit und Lasterhaftigkeit als Zustand einiges zu erwähnen und die Grade derselben, welche sie unterschieden, aufzuführen; denn sie stimmen, wie ich oben gezeigt habe, größtentheils darin überein, daß in dem Menschen eine Neigung zum Bösen da sey; geben aber nicht undeutlich zu verstehen, daß sich dieselbe in den Individuen ganz verschieden äußere und daß sich an dem Menschen verschiedene Grade

---

mand gut geboren werden könne. Kap. 9, 15. sagt er, der Körper sey die Ursache des Bösen und der Untüchtigkeit zum Wahren und Guten, und Kap. 8, 20. macht er einen Unterschied zwischen einem reinen und unreinen Körper. Endlich läßt er den Salomo behaupten, daß er deshalb der Weisheit theilhaftig geworden sey, weil er als tugendhafter Mensch schon auf Erden erschienen sey, und gleichwohl läßt er ihn Kap. 9. um die Weisheit zu Gott bitten, weil sie die Bestimmung habe, aus bösen und untüchtigen Menschen gute und rechtschaffene zu machen; dort betrachtet er also die Weisheit als Belohnung für Tugend, und hier als Mittel zur Tugend. Vergl. über diese wichtige Stelle (8, 19. 20.) *Ludov. Dankeg. Cramer* dissert.: doctrinae Judaeorum de praeexistentia animarum adumbratio et historia. Viteb. 1810. p. 11 ff., wo die hierher gehörigen Schriften gesammelt zu finden sind. Merkwürdig ist es auch, daß Kap. 8, 19. 20. sich Salomo, welcher redend eingeführt wird, von Seele und Körper unterscheidet; ob ich gleich glaube, daß dieses nicht urgirt werden müsse. Interessant ist es übrigens, mit dieser Stelle die Lehre des Origines von der Präexistenz der Seelen zu vergleichen. Vgl. expl. epist. ad Romm. lib. I. de princ. lib. III. cap. 4. und Münschers Abhandlung in Henke's N. Mag. 6. Band. 1. St. p. 133. —

der Lasterhaftigkeit, als Folge des bösen Sinnes, wahrnehmen ließen.

Sirach giebt in mehreren Stellen einen Grad von Lasterhaftigkeit an, welchen er zwar nicht ausdrücklich mit einem Namen belegt, der aber ganz das ist, was wir Sicherheit im Sündigen nennen. Er warnt nämlich Kap. 5, 2 ff. vor dem Zustande, wo der Mensch ungestört seinen bösen Begierden und Neigungen nachhängt, ohne an einen gerechten Richter zu denken; wo er durch das Gelingen mehrerer bösen Handlungen sicher geworden ist, die Besserung von einem Tage zum andern verschiebt und auf Gottes Langmuth zuviel bauet. Eben diesen Zustand der Sicherheit scheint er auch in den Stellen Kap. 7, 8. 9. 16, 17 ff. 20 ff. beschrieben zu haben. Faßt man nun alles zusammen, was er in den angeführten Stellen sagt und wovor er so ernstlich warnt; so ist es ein Zustand, wo der Mensch sein Gewissen einschläfert und glaubt, daß er Gottes Strafe entgehen werde; wo man meint, daß sich Gott um unsere kleinen Angelegenheiten nicht bekümmere, da er größere Dinge zu besorgen habe, und wo man das ganz widersinnige Vorurtheil hat, als werde sich Gott durch die Menge der Opfer gleichsam bestechen lassen. Sehr richtig urtheilt daher Sirach, wenn er vor diesem Zustande mehr, als vor jedem andern warnt und ausdrücklich sagt (16, 20 ff.), daß er der einleuchtendste Beweis von einem schlechten Herzen, von sehr unvollkommenen Begriffen von Gott und einer moralischen Weltregierung sey. Ferner redet auch Sirach von dem Zustande der Heucheley. Es ist derjenige Zustand des Menschen, wo er sich tugendhaft und gottesfürchtig stellt; allein es wirklich nicht ist, sondern in seinem In-

nern dem Laster fröhnt Kap. 1, 30. 19, 26 ff. Mit Recht sagt Sirach, daß der Heuchler durchaus kein Vertrauen zu Gott haben könne und immer inconsequent in seinem Handeln sey; da wahre Consequenz blos bey einem wahrhaft tugendhaften Sinne denkbar sey, 36, 2. 27, 11. Endlich erwähnen Sirach, der Vf. des Buches der Weish., Baruch u. a. auch noch einen Zustand der Verhärtung oder Verstockung, welchen sie als den verderblichsten und höchsten Grad der Lasterhaftigkeit schildern. Nach Sirach ist die Verstockung (καρδια σκληρα 3, 24. 26. 27. 28., welchem Ausdrucke V. 29. καρδια συνετȣ treffend entgegengesetzt wird) diejenige trost- und hoffnungslose Lage, wo der Mensch unbändig bey dem Bösen beharrt, das Laster gleichsam in sich einpflanzt und durch keine Leiden abgehalten wird, der Sünde zu fröhnen. Ein solcher Mensch läßt sich daher durchaus nicht zurecht weisen, 21, 6., und ist eben deshalb, weil er sich nicht bessern lassen will, doppelt der Strafe werth, 23, 11. In diesem Sinne wird daher 3 Macc. 2, 24. dem Ptolomäus und Baruch 2, 30. 33. den Juden Verstockung (νωτον σκληρον, woher σκληροτραχηλος Bar. 2, 30. und im N. T.) zugeschrieben. Vorzüglich schildert der Verfasser des Buches der Weisheit den Zustand der Verstockung auf eine sehr treffende Weise, Kap. 2, 12—21., wo Lasterhafte redend eingeführt werden, welche alle gute Gefühle in sich erstickt haben und das Böse um seiner selbst willen thuen, vergl. vorzüglich V. 17—19 [59]). Auf gleiche Weise schreibt er auch

59) Eine auffallende Aehnlichkeit ist zwischen den Worten des 18ten Vers.: ει γαρ εστι ὁ δικαιος ὑιος τ. Θ. αντιληψεται αυτȣ

den Cananitern 12, 10., und den Aegyptern 12, 26 ff. eine solche Gefühllosigkeit gegen alles Gute zu, indem vorzüglich die letzteren bey milder Warnungsstrafe gefühllos blieben und sogar unwillig wurden, Kap. 18, 13.

§. 13. Besserung.

Daß der Mensch, wenn er gesündiget habe, sich bessern, seine Sünden anerkennen, bereuen und Gott um Vergebung derselben anflehen müsse, schärfen die Apocryphen, und vorzüglich das Buch Sirach und Baruch, eben so einstimmig ein, als sie nachdrücklich vor der Sünde warnen, ehe man sie begeht. Sirach ist es aber vorzüglich, welcher in seiner Sittenlehre sehr häufig die Besserung erwähnt, die wahre Natur und Beschaffenheit derselben auseinandersetzt und auf die Nothwendigkeit derselben aufmerksam macht. Schon durch die Ausdrücke, deren er sich bedient, um den Begriff der Besserung zu bezeichnen, lassen errathen, was er sich darunter gedacht habe; denn die Worte: *επιστροφη, μετανοια, μετανοειν, επιστρεφειν απο αδικιας* u. s. w. zeigen, daß er an eine Umwandlung der herrschenden bösen Denkungsart, an ein Zurückkehren von der Sünde und Gottlosigkeit zur Tugend und Gottseligkeit gedacht habe. Allein er erklärt sich auch in einigen Stellen über die Natur und Beschaffenheit der Besserung näher, und zeigt dadurch, was er mit jenen Ausdrücken sagen wollte. Ausdrücklich äußert er daher, die Besserung bestehe

---

και ῥυσεται αυτον εκ χειρος ανθεστηκοτων und der Rede der Juden Matth. 27, 43: πεποιθεν επι τον Θεον· ῥυσασθω νυν αυτον, ει θελει αυτον· ειπε γαρ ὁτι Θεου ειμι υἱος. Vgl. Kuinöls observ. ad N. T. ex libr. apocr. p. 33 ff. und Psalm 22, 9., wo υἱος τ. Θ. durch חפץ בו ausgedrückt ist.

darin, daß man Reue und Beschämung über seine begangenen Sünden empfinde, dieselben offen bekenne, Gottes Gebote wieder halte und Gott um Vergebung seiner Sünden herzlich bitte, 51, 19. 4, 26. 17, 25. 26. 21, 1., und in einer andern Stelle, 18, 21., behauptet er sehr richtig, daß sie in Selbsterniedrigung vor Gott bestehe, verbunden mit einer völligen Umwandlung und Ablegung der herrschend gewordenen bösen Gewohnheiten. Zugleich entfernt aber auch Sirach von dem Begriffe der Besserung jene unrichtigen Vorstellungen, welche auch noch zu seiner Zeit sehr viele Juden damit verbunden zu haben scheinen, daß bey dem Werke der Besserung schon Opfer, Beten, Fasten, Gelübde und andere fromme Uebungen hinreichend seyen, das Wohlgefallen Gottes wieder zu erlangen. Sirach mußte bey seinem hellen Verstande und bey seinem für alles Gute erwärmten Sinne dieses herrschende und schädliche Vorurtheil bekämpfen; ob er gleich als Jude jenen frommen Uebungen an sich nicht allen Werth absprechen konnte; da diese so innig mit der mosaischen Religion und Verfassung verbunden waren, daß sie nicht füglich von derselben getrennt werden konnten. Er sagt daher ausdrücklich, daß der, welcher mit Opfern, Beten und andern Uebungen das Werk der Besserung beginne, aber wieder in seine vorigen Fehler zurückfalle, durchaus keinen Nutzen von jenen Uebungen habe, sondern demjenigen gleiche, welcher einen Todten angegriffen hat, sich wäscht und ihn wieder angreift, 31, 25. 26. Die wahre Besserung ist aber nach Sirach ein Beweis, daß in einem Menschen das Gefühl fürs Gute noch nicht ganz erstickt ist; denn der den Herrn fürchtet, kehrt sogleich um, wenn er gefehlt hat, 21, 6. Deshalb schätzt auch

blos der Tugendhafte die Besserung und strebt nach i
21, 21., erträgt gern Züchtigungen und Strafen ı
wünscht sie sogar, um seine bösen Begierden bezähmen u
der Sünde Einhalt thun zu können, 23, 2. 3., und bi
Gott inbrünstig um seinen Beystand bey der Bezähmung
ner bösen Begierden und Neigungen, 23, 5. 6. Der b
Mensch hingegen verachtet alle Besserung, betrachtet sie
eine unangenehme Fessel, 21, 19., und wird, wie der
der Geschichte der Susanna sagt, im Sünden alt und gr
vergl. V. 52. — Sirach macht aber auch auf die Not
wendigkeit der Besserung und vorzüglich der fr
hen Besserung aufmerksam; indem er sagt, man mü
die Besserung nicht verschieben; weil Gottes Strafe se
bald kommen könne und weil dann die Besserung zu spät se
5, 7. 18, 20. 21. (Vergl. auch die Beyspiele von
später Reue, welche 2 Macc. 9, 13 ff. und 1 Macc. 6, 1
ff. befindlich sind.) Die Besserung ist aber nach Sirach vo
züglich deshalb noch nothwendig; weil man nur durch
Vergebung der Sünde, d. h. Befreyung von Strafe erh
ten kann, 17, 24. 25. 29.; denn wenn Gott sieht, daß
dem Menschen Ernst mit der Besserung ist; so vergiebt
ihm seine begangenen Sünden; da derselbe in der kurz
Dauer dieses Lebens, auf welche er beschränkt ist, nicht ga
rein und vollkommen werden kann, 17, 29. 30. und 1
11 ff. vergl. mit V. 8 ff. Vorzüglich traurig beschreibt
den Zustand und das Loos derer, welche von Tugend u
Religiosität zu ihren ehemaligen Lastern zurückkehren, 2
28. 29., bey welcher Stelle man an die peccata mort
lia nach Augustins Meinung denken könnte. — Es gie
aber gewisse Menschen, welche sich schämen, die Tugend

üben und sich zu bessern, weil sie dadurch von andern Menschen verlacht zu werden glauben und in Zeiten und Verhältnissen leben, in welchen gewisse Laster gleichsam Mode und herrschender, sogenannter guter Ton geworden sind, vergl. Judith 12, 12. Auch gegen diese Klasse von Menschen disputirt daher Sirach und zeigt, worin die wahre und falsche Schaam bestehe. Nicht guter Dinge, sagt er, sondern schlechter muß man sich schämen, und die letztere Schaam ist es, welche Ruhm und Ehre bringt, 4, 21. Nicht jede Schaam ist sittlich gut, 41, 16. z. B., wenn ein kenntnißreicher Mann andern durch seine Kenntnisse nicht nützen will und sich dieses zu thun schämt, der kennt die wahre Schaam nicht, 41, 14. 15. Des Lasters muß man sich schämen, 41, 17 ff. und nicht der freyen, öffentlichen Uebung des Guten, 42, 1., des Gesetzes Gottes, der Gerechtigkeit u. s. w. 42, 2. 3. — Eben so erklären sich auch die übrigen apocryphischen Bücher über Buße und Besserung. Der Vf. des B. d. Weish. sagt daher, daß Gott die Strafe zuweilen verschiebe, lindere, oder wohl gar ganz erlasse, um die Menschen zur Besserung anzutreiben, 11, 23. 12, 10. 20. 23 ff. und im Gegentheil auch oft blos deshalb strafe, daß sich der Mensch bessere und Gott ganz vertraue (ἵνα ἀπαλλαγέντες τῆς κακίας πιστεύσωσιν ἐπὶ σὲ κύριε) 12, 2. [60]). Von einer zu späten Reue über die be=

60) πιστευειν heißt hier nicht blos vertrauen, sondern es muß allgemeiner gefaßt werden: Gott für den halten, der er ist. Merkwürdig ist es, daß der Vf. d. B. d. Weish. hier zuerst die Besserung und dann den Glauben erwähnt und durch die Ordnung, in der er beyde erwähnt, zu verstehen giebt, daß der Mensch sich erst bessern

gangenen Sünden scheint Kap. 5, 3 ff. die Rede zu seyn; aus welcher Stelle nicht ohne allen Grund gefolgert werden kann, daß der Vf. des Buches der Weisheit glaubte, die Besserung sey blos in diesem Leben von Nutzen und guter Wirkung; in jenem Leben könne jemand zwar seine Sünden bereuen, allein diese Reue, als eine zu späte Reue, werde von Gott nicht berücksichtiget und könne von der bestimmten und einmal verdienten Strafe nicht befreyen. Im 3ten B. Esdras, im Gesange der 3 Männer, im Gebet Manasse und vorzüglich in dem Buche Baruch giebt es aber größere oder kleinere Abschnitte, welche mit Recht Bußpsalmen genannt zu werden verdienen und durch ihren elegischen Ton augenscheinlich die Zeit verrathen, in welcher sie ohngefähr geschrieben worden seyn mögen. Die Ansichten von Besserung und Buße, welche man aus diesen Stellen herausziehen kann, sind folgende: der Mensch muß mit traurigen, demüthigen und zerschlagenen Herzen seine Sünden wahrhaft bereuen und offen vor Gott bekennen. 3 Esdr. 8, 74 ff. 91 ff. 9, 8. 50. Geb. Manasse 9. 11. 13. Bar. 1, 13 ff. 2, 5 ff. 3, 2 ff. 1, 14. 2, 18. 19. 20. vergl. V. 24. Ges. d. 3 M. V. 3 ff. Der Mensch darf aber in seiner Trauer nicht zu weit gehen, sondern muß neue Hoffnung zu Gott fassen und sich bessern, 3 Esdr. 9, 51 ff., sein Leben durchaus ändern, Bar. 4, 28. 2, 30. 3, 7. 4, 2., über die Strafen, wel-

---

müsse, ehe er Gott als den anerkennen könne, der er ist, und ehe er sein völliges Vertrauen auf denselben setzen könne. Eine Vergleichung dieser Ansicht mit den Aussprüchen des N. T. und den Erklärungen unserer Dogmatik über diesen Gegenstand müßte sehr interessant seyn! —

che die Gerechtigkeit Gottes verhängt, nicht murren, sondern sie geduldig und mit reuevollen, dankbaren, auf Gott gerichteten, Herzen ertragen, Bar. 2, 27 ff. 1, 15. 2, 6. 9., und Gott demüthig um Vergebung der Sünde und Nachlassung von der Strafe bitten, Geb. Manasse 10. 12. Ges. d. 3 M. 10 ff. 12. 18. Bar. 2, 13 ff. 3, 1 ff.; denn Gott ist ein Gott derer, welche sich umkehren und bessern, Geb. Manass. V. 12. Doch sucht der wahrhaft Tugendhafte auch hier mehr die Ehre Gottes, als sein Glück, Ges. d. 3 M. 19 ff., d. h. er bittet, daß sich Gott an ihm verherrlichen, seine Macht kund thun und sich vorzüglich vor den Heiden als den zeigen möge, der er ist. — Endlich findet zwar der sich bessernde Mensch eigentlich dann Gnade, wenn er nach Jerusalem gehet und Gott Opfer darbringet; doch leistet eben dieses ein demüthiger, zerschlagener Geist und ein reuiger, wahrhaft religiöser Sinn, Ges. d. 3 M. 14 f. vergl. Ps. 51, 19.

§. 14. Tugendmittel a) im Sirach.

Zu den Mitteln, durch welche der Mensch, und namentlich der Jude, zur Tugend gelangen könne, rechnet Sirach zuvörderst die Weisheit. Schon oben, als ich vom Ideale der Tugend sprach, habe ich erwähnt, daß im Buche Sirach der Begriff der Weisheit einer der schwankendsten und unbestimmtesten sey. Vorzüglich ist es aber merkwürdig, daß Sirach die Weisheit in einigen Stellen als Selbstzweck, als Ideal der Tugend, in andern hingegen als Tugendmittel betrachtet; zwey Ansichten, welche sich ganz zu widersprechen scheinen. Der Grund von dieser Unbestimmtheit und von diesen sich widersprechenden

Aeußerungen über das Wesen und die Natur der Weisheit ist ohnstreitig darin zu suchen, weil Sirach als palästinensischer Jude an strenges, philosophisches Distinguiren nicht gewöhnt war, sondern die Vorstellungen von der Weisheit, welche man schon in dem Buche Hiob und in den Sittensprüchen des Salomo findet, mit spätern jüdischen und seinen eignen Ansichten über dieselbe so amalgamirte, daß die üppige morgenländische Phantasie mehr Antheil daran genommen zu haben scheint, als der ruhige, contemplirende Verstand. Sirach äußert sich aber über die Weisheit als Tugendmittel in folgenden Stellen, deren Inhalt jetzt kurz angegeben werden soll: Gott giebt die Weisheit denen, die ihn lieben, den frommen Juden, welchen sie in Mutterleibe angeboren wird, 1, 10. 14. 15.; ob sie eigentlich gleich über das ganze Universum ausgegossen ist, 1, 9. Diese Weisheit überhäuft den Menschen mit den schönsten, wünschenswerthesten Gütern, 1, 16 ff., und führt ihn zur Tugend und Religiosität (φοβος κυϱιȣ) 1, 18. 4, 11—12. Sie führt den Menschen, welchen sie bessern will, anfangs auf krummen und unwegsamen Pfaden und läßt ihn bey ihrer Erziehung mit vielen Uebeln kämpfen, bis sie ihn genug geprüft hat und sieht, daß er sich ihr ganz hingiebt und ihrer Leitung ganz vertrauet, 4, 17. 18. Den Folgsamen beglückt sie; den Widerspenstigen hingegen, welcher sie verläßt, überläßt sie seinem Verderben, 4, 18. Nicht jeder aber kann der Weisheit, dieses trefflichen Mittels zur Tugend, theilhaftig werden; denn der Mensch muß dabey auch das Seinige thun, um sie zu erhalten und zu bewahren. In dieser Absicht muß sich daher der Mensch von früher Jugend an ihrem Dienste weihen, gleichsam ihr Sklave werden,

sie emsig aufsuchen und nie wieder verlassen, 6, 18 ff.; denn sie bringt sich dem Menschen nicht von selbst auf, und rächt sich sehr strenge an ihren Verächtern, 6, 22. 4, 19. 51, 20. Endlich muß man auch Gott im Gebet um diese Weisheit bitten, 51, 13 ff. — Zu den Tugendmitteln rechnet aber auch Sirach außer der Weisheit noch folgende Uebungen: den Umgang mit guten und verständigen Menschen, 6, 34 ff. 8, 8 ff. 27, 12. 21, 15., den Gedanken an den Tod, 7, 36. 18, 24., die Betrachtung der Strafgerichte Gottes, 28, 6. 18, 25 ff. 23, 27., die Betrachtung abschreckender Beispiele des Lasters und erhebender Muster der Tugend, 23, 27. 46, 10., lebhafte Vergegenwärtigung der Gesetze Gottes, 28, 7., weise Benutzung der Leiden und Trübsale, welche Gott schickt, um den tugendhaften Menschen zu prüfen und läutern, 36, 1. 2, 5., und ernstes Gebet zu Gott, 51, 13 ff., 23, 2 ff., welcher den Menschen aus Mitleid zu bilden sucht und bey seinem Streben nach Tugend mächtig unterstützt; weil er einsieht, daß der Mensch in der kurzen Zeit seines Lebens aus eignen Kräften nicht vollkommen werden kann, 18, 8 ff. 13. 14.

§. 15. Tugendmittel b) im Buche der Weisheit.

Als ein Hauptmittel zur Tugend, welches ein jeder Mensch bedürfe, betrachtet der Vf. d. Buches der Weisheit, wie Sirach, die Weisheit; allein da er ganz andere Begriffe, als dieser, mit derselben verbindet; so mußte er sie

auch, in sofern er sie als Tugendmittel betrachtete, auf eine ganz eigenthümliche und von Sirachs Ansichten ganz verschiedene Weise darstellen. Er personificirt sie nämlich nicht wie Sirach; sondern hypostasirt sie und schreibt ihr Realität zu. Also auch in den Stellen, wo sie als Tugendmittel betrachtet wird, muß man an eine Substanz im eigentlichen Sinne des Worts (an einen Genius) und keineswegs an eine Personification des Begriffes Weisheit denken [61]. Doch kommen Sirach und der Vf. des Buches der Weisheit darin überein, daß sie beyde die Weisheit als eine außerordentliche und übernatürliche Gabe des Himmels betrachten. Diese Weisheit aber wird als Führerin zur Tugend zuvörderst πνευμα ἁγιον παιδειας, Kap. 1, 5., genannt, d. h. ein Geist, welcher die Menschen erzieht und für Wahrheit und Tugend bildet (vergl. Bretschneiders spicileg. s. h. v.). Sie wohnt sowohl in der Seele, um diese für die Tugend zu gewinnen, als auch in dem Körper, um ihn der Dienstbarkeit des Lasters zu entreißen und zu vergeistigen, Kap. 1, 4. 8, 19. 12, 1 2. Die Weisheit ist aber nicht gezwungen, den Menschen diese trefflichen Dienste zu leisten; sondern sie thut dieses aus Liebe zu den Menschen (φιλανθρωπον γαρ πνευ

---

61) Die nähere Auseinandersetzung des Begriffs Weisheit gehört in die Dogmatik der Apocryphen. Wie viel auch nach den scharfsinnigen Untersuchungen über diesen Gegenstand, die wir schon besitzen, noch zu forschen übrig sey, braucht kaum erwähnt zu werden. Nur so viel will ich hier bemerken, daß die Weisheit in dem Buche der Weisheit durchgängig mehr als Mittel zum Zweck, als als Selbstzweck betrachtet wird. —

μα σοφια) Kap. 1, 6. 7, 23. Sie heiliget und bessert daher die Menschen, 6, 10. 11., und dieses vermag sie um so eher; da sie ein Wesen ist, welches selbst die größten Tugenden und Vollkommenheiten in sich vereiniget, 7, 22 ff., und sich vom Laster nie überwältigen läßt, 7, 30. Weil aber Tugend überhaupt ohne richtige Einsichten von der Natur und den Willen Gottes nicht denkbar ist; so kann sie auch in dieser Hinsicht als das kräftigste Tugendmittel betrachtet werden, weil sie den Menschen mit den nöthigen Kenntnissen bereichert, 7, 21., und ihm den Willen Gottes bekannt macht, 9, 17. 18. 9, 9 ff. 10, 8. 10. Die schönsten Tugenden sind daher die Folge ihrer Vereinigung mit dem Menschen, 6, 17. 18. 8, 7. 9, 12. 7, 11. 14., und Liebe, Wohlgefallen Gottes, 7, 14. 27. 9, 6. 9. Ruhm, Ehre und Unsterblichkeit, 8, 8—15., sind die Früchte derselben [61]. Dieses erläutert aber der Verfasser auch durch die Geschichte, und zwar durch die ältere jüdische Geschichte, welche er blos in dieser Absicht erzählt zu haben scheint, Kap. 10, 1 ff. — Doch muß der Mensch auch das Seinige thun, wenn sich die Weisheit mit ihm vereinigen und ihn für die Tugend gewinnen soll; denn sie, als eine reine, heilige Intelligenz verbindet sich nicht mit einem jeden; ob sie gleich als ein menschenfreundliches Wesen den Menschen ihre Dienste gleichsam anbietet, 6, 12 ff., und sich aufzudringen scheint. Der Mensch muß sie lieben, nach ihr streben, 6, 12 ff. 8, 2. 18. 6, 15., und überhaupt erst den

61) In andern Stellen wird die Weisheit auch zuweilen als eine Quelle des Witzes, Scharfsinnes, Verstandes, der Gelehrsamkeit u. s. w. betrachtet.

ernstlichen Entschluß, sich zu bessern, gefaßt haben, wen er ihrer würdig werden will, 6, 16 ff. 8, 9; denn sie haß und flieht den Lasterhaften, 1, 4. 5., und geht nur in hei lige Seelen ein, 7, 27. 28. Man muß aber auch aus drücklich Gott um die Weisheit bitten, 7, 7. 15. 16. 8 21. 9, 17. 18.; denn bey Gott wohnt die Weisheit, 9 4. 9. 10., er ist der Urheber derselben, 7, 15., und kan sie allein den Menschen geben, 7, 17. vergl. V. 21.; (wes halb auch Gott ausdrücklich 8, 21. als Urheber der mensch lichen Tugend genannt wird). Doch muß der Mensch di Weisheit, welche sich mit ihm verbindet, auch richtig gebrau chen und ihren Vorschriften strengen Gehorsam leisten, 6 10. 11. 7, 14. Endlich scheint die Stelle Kap. 8, 19 20., in welcher die platonische Vorstellung von der Präexi stenz der Seelen ausgedrückt ist, nicht undeutlich zu verra then, daß nur der nach der Weisheit streben und ihre theilhaftig werden könne, welcher eine gute Seele aus jene Zustande der Präexistenz mit auf diese Erde bringe und ebe deshalb einen Körper erhalte, in welchem wenig böse Mat rie sey (σωμα αμιαντον); denn sie selbst sey eine reine, gei stige Substanz, 7, 22.[63]) (αμολυντον πνευμα). De

63) Das, was hier der Weisheit zugeschrieben wird, wir im N. T. dem h. Geiste beygelegt. Diese auffallen Aehnlichkeit, welche zwar schon bemerkt, aber noch nicht ge hörig beherziget worden ist, verdiente wohl genauer und kri tischer untersucht zu werden. Die Erklärung so vieler neu testamentlichen Stellen, in welchen von der außerordentli chen Wirksamkeit des h. Geistes zur Besserung der Men schen die Rede ist, würde dadurch viel Licht erhalten; wie auch die Frage: in welchem Verhältnisse steht das πνευμ αγιον und der λογος zu der σοφια im Buche der Weishei

Verfasser des Buches der Weisheit erwähnt aber auch andere Mittel, deren sich der Mensch bedienen könne, um tugendhaft zu werden. Und von dieser Seite betrachtet er zuvörderst die Leiden und Trübsale, welche Gott über den Menschen verhängt, um ihn zu prüfen, zu läutern und zu veredeln, 3, 5. 6. Ferner rechnet er auch die Strafen Gottes hierher, welche der Mensch zu seiner Veredelung benutzen müsse, 11, 9. 10. 12, 1. 2. 16, 4. 6. 11. 5. 8. 12, 10. 25.; denn Gott hat bey seinem Strafen eine doppelte Absicht, entweder im eigentlichen Sinne zu strafen, d. h. wehe zu thun, um zu zeigen, daß er der Herr sey; oder blos züchtigend zu bessern, 11, 10 ff. [64]) (die Juden wurden gezüchtiget, die Aegypter bestraft.) 12, 3. vergl. V. 2. Kap. 19. 11, 9—15. Wer sich nicht bessern lassen will, wird in eigentlichen Sinne des Worts gestraft, 12, 26 ff. Diese Besserungsstrafen wendet sogar Gott zuweilen bey den Heiden an, 12, 19—23.; denn er liebt die Menschen, 12, 14.; ob er gleich auch zuweilen die Heiden aus weisen Absichten immer tiefer sinken und irren läßt, 17, 1. vergl. Röm. 9. und 11. — Dann

ohnstreitig der Entscheidung näher gebracht werden würde! —

64) V. 16. vergl. mit 12, 23. und 16, 1. per quod quis peccat, per idem punitur et idem, eine unphilosophische Ansicht von den natürlichen Strafen der Sünde. Der Vf. giebt uns durch diese Bemerkung, ohne daß er es wollte, ein Mittel an die Hand, die Erzählung des Moses, auf welche er sich bezieht, natürlich zu erklären! Die Aegypter verehrten Thiere, und die Anzahl dieser Thiere, welche aus Aberglauben gehegt wurden, wurde bald so groß, daß sie am Ende als Landplage anzusehen waren! —

giebt aber auch noch der Vf. d. Buches d. Weish. die V
ehrung Gottes und mosaische Religion 15, 2
die Belehrungen der Weisen 6, 1. 11. und e
stes Nachdenken über Gottes Eigenschaft
und Regierung der Welt 12, 19. 21. 22. als k
tige Tugendmittel an. Endlich bedient sich Gott nach
Lehre dieses Buches noch eines ziemlich gewaltsamen M
tels, den Tugendhaften vor Fehltritten zu bewahren. E
weiß nämlich, daß selbst die geprüfte Tugend am Ende
Macht der bösen Beyspiele und der scheinbaren Reize
Lasters unterliegen müsse; er nimmt daher oft den T
gendhaften zu sich, damit er in der bösen Welt nicht v
derbe, 4, 10. 15.

§. 16. Tugendmittel c) in den übrigen apocryphischen Büchern des A. T.

Gott selbst führt die Menschen zur Tugend,
wahrt sie vor dem Bösen und unterstützt sie bey ihrem S
ben nach Vollendung auf eine außerordentliche Weise, T
2, 8. 31. 3, 7. Judith 13, 18. 3 Esdr. 2, 8. 8,
27. 47. 52. 7, 15. u. s. w.; oder er bewirkt dieses du
seine Engel, 3 Esdr. 1, 50., und Propheten, 3 E
1, 51. Deshalb muß man zu Gott beten, daß er diese
ne außerordentliche Hülfe senden möge, 2 Macc. 1,
In eben dieser Absicht, um die Menschen zu bessern, str
aber auch Gott 2 Macc. 6, 12. 16., und zwar züchtigt
er auf diese väterliche Weise blos die Israeliten 6,
ff.; denn die Heiden überläßt er sich selbst und läßt sie
Maas ihrer Sünden vollmachen, 6, 14.; damit er sie
eigentlichen Sinne bestrafen und sich durch diese Stra

verherrlichen könne. Deshalb müssen die Juden die Strafen mehr als eine Gnade Gottes ansehen, 2 Macc. 6, 16. — Gott verhängt aber auch überhaupt oft harte Prüfungen über seine Lieblinge, welche nicht als Strafen, sondern blos als väterliche Mittel zu betrachten sind, durch welche er sie zur Tugend und Gottseligkeit führen will. Hieher gehört das ganze Buch Tobiä, in welchem das nämliche Thema abgehandelt zu seyn scheint, welches dem trefflichen Buche Hiob zum Grunde liegt. Eben dieses behauptet auch der Vf. des Buches Judith 8, 25 ff., wo gesagt wird, daß man Gott sogar für solche harte Prüfungen danken müsse, weil er die Menschen dadurch bessern und in der Schule des Kreuzes für höhere Zwecke bilden wolle [65]). Dem Menschen aber wird auch ferner das Streben nach Tugend dadurch sehr erleichtert, daß er eine beständige Aufmerksamkeit auf sich selbst hat, Tob. 4, 14. (προσεχε σεαυτω εν πασι τοις εργοις σε שם לבך אל מעשך και ισθι πεπαιδευμενος εν παση αναστροφη σε. Der letztere Imperat. steht nach einem bekannten Hebraismus fürs Fut.: und du wirst dich in deinem ganzen Wandel als ein tugendhafter Mensch zeigen), sich des guten Rathes der Verständigen bedient, Tob. 4, 18., das Beyspiel wahrer Tugendhaften beständig vor Augen hat, 2 Macc. 6, 31. und fleißig an die Strafgerichte Gottes

---

65) Die Stelle Kap. 8, 27. ist sehr schwierig. Ich streiche mit Grotius und Bodwellus ου aus dem Texte, welches entweder als Schreibfehler des Verfassers, oder als Zusatz von einer spätern Hand angesehen werden muß.

denkt, Tob. 13, 6. Endlich scheint Baruch Kap.
die Weisheit, von welcher er mit Sirach ganz glei
Vorstellungen hat, für ein kräftiges Tugendmittel gehalt
zu haben, welches aber nicht den Heiden, sondern blos d
Juden, als Lieblingen Gottes, zu Gebote stehe, Kap.
1. 3. 5.

(Die Fortsetzung dieser Abhandlung folgt im nächsten Stücke.)

II.

Wer waren die Nichtjuden, deren spottenden Indifferentismus und frivole Irreligiosität Philo rügt und bekämpft, und welches Licht verbreitet diese Erörterung über das A. und N. T. überhaupt, und manche einzelne Stellen insbesondere?

Eine exegetisch-historisch-critische Abhandlung

von

M. Johann Christoph Schreiter.

In dem Aufsatze: Wer waren die Gegner, deren Meinungen, Grundsätze und Thaten Philo bestreitet, und in welchem Verhältnisse stehen diese mit den unmoralischen Gesinnungen und Handlungen, welche Jesus und die Apostel im Neuen Testament rügen und bekämpfen? suchte ich blos die Irrthümer, die unedlen; das Wesen der Moralität völlig untergrabenden Maximen und die heuchlerische Handlungsweise der Pharisäer und Schriftgelehrten aus Philo zu erweisen [1]). Eine andere, Philo's antijüdische Polemik ebenfalls erörternde Abhandlung betraf die von demselben polemisirend vorgetragenen Vorstellungen über Unsterblichkeit

1) S. in diesen Analekten 1. Stück S. 102 — 151.

und Vergeltung. Diese hatten höchstwahrscheinlich auf die Grundsätze der Sadducäer Bezug und waren gegen dieselben gerichtet [a]).

Dadurch ist aber Philo's Rügencyklus bey weitem noch nicht vollendet. Denn von ihm werden auch, in Rücksicht jüdischer Maximen und Thaten, die Therapeuten, diese Trappisten des Judenthums, stark getadelt und zur echten Moralität mit vielem Ernst und Nachdruck aufgefordert. Da mir jedoch zu dieser Untersuchung noch verschiedene dazu erforderliche Hülfsmittel mangeln: so sehe ich mich genöthiget, ungeachtet dieselbe sich hier schicklich zur Vollendung der antijüdischen Polemik Philo's, an die beyden obigen Aufsätze anschließen würde, sie auf die Zukunft zu verschieben.

Allein Philo's Rügen sind keineswegs blos auf Verirrungen und Laster seiner Nation beschränkt, sondern von ihm werden auch mit umsichtsvollem Blick, Urtheile, Thorheiten und Laster der Nichtjuden berücksichtigt und bekämpft. Ganz besonders auffallend aber ist der Anstoß, den Viele an der Simplicität des Styls der Mosaischen Schriften in Rücksicht sowohl auf Religionslehren und moralische Vorschriften, als auf religiöse Handlungen und Gebräuche, und zwar nicht etwa nach der Bedeutung und dem Inhalt

---

a) S. Analekten 2s. St. S. 95—146. vergl. D. *Bretschneider* Diss. inaugur. theol. Capita theologiae Judaeorum dogmaticae e Flavii Josephi scriptis collecta, welche ich bey dieser Abhandlung, die gleichzeitig erschien, noch nicht benutzen konnte; allein jetzt sehe ich aus §. 15. u. 16. p. 47 bis 58. daß Philo weit philosophischer und ausführlicher, als Josephus, sich über diese Lehre erkläret hat, da religiöse Erörterungen außer seinem Plane lagen.

des vermittelst der grammatisch-historischen Interpretation richtig verstandenen Grundtextes, sondern blos nach dem buchstäblichen Sinn der Septuaginta nehmen, und durch den sie nun, den auf diese Weise gefundenen Widersprüchen und Abgeschmacktheiten zufolge, sich berechtigt glauben, über jene mosaischen Bücher sophistisch, skeptisch oder frivol zu spotten.

Ich will daher solche Spöttereyen, die ihrem Inhalte nach nicht aus dem Munde eines Juden geflossen seyn können, sondern offenbar von Nichtjuden sich herschreiben, hier zusammenstellen, weil daraus sehr wichtige Resultate, nicht blos in Rücksicht auf Philo's Gelehrsamkeit und Charakter, sondern auch der Geschichte der Auslegungskunst des A. T. u. N. Testaments selbst, folgen.

Bey aufmerksamen Lesen der Schriften Philo's befremdet eine oft darin vorkommende Art sarkastischen und sophistischen Spottes über den Sinn und Ausdruck mehrerer Stellen der mosaischen Schriften. Manche dieser Spöttereyen nämlich sind in Rücksicht des Gegenstandes so unbedeutend und in Absicht des Tones so frivol, daß man sie, bey strengerer Würdigung für baare Sylbenstecherey und Wortverdrehungen erklären muß.

So spotteten z. B. einige über die Redensart ἐξήγαγεν (ὁ Θεός) αὐτὸν (Αβϱααμ) ἔξω (Genes. 15, 5.) und sagten lachend: wird denn jemand herausgeführt einwärts? oder umgekehrt, gehet jemand hinein auswärts [3])? Sie fanden also in dieser Art zu reden etwas

3) Quis rerum div. haeres. Pf. IV. p. 36. καὶ τό: Ἐξήγαγεν αὐτὸν ἔξω, ὥς τινες (cod. A, et editi, ὅ τινες at, ut mihi vide-

Abgeschmacktes und Widersprechendes (*ἄτοπον*) und betrachteten es als eine contradictio in adjecto. Philo erklärt diesen Spott für eine große Uebereilung und Thorheit, weil sie sich nicht auf Psychologie und Charakteristik verstünden, sondern blos auf die körperliche Bewegung dabey achteten [4]). Mit Recht könnte euch jemand zurufen: o ihr albernen und vorlauten Thoren! ihr habt euch nicht die Fähigkeit erworben, Züge des menschlichen Herzens zu erspähen (moralische Gesinnungen zu würdigen), sondern

tur, rectius. P.) ὑπὸ ἀμουσίας ἤθους εἰώθασι γελᾶν, φάσκοντες· ἔσω γάρ τις ἐξάγεται, ἢ ἔμπαλιν εἰσέρχεται ἔξω;

4) l. l. Fft. 492. Mang. I. 484. συντείνει πρὸς ἠθοποιΐαν καὶ τὸ· Ἐξήγαγεν αὐτὸν ἔξω· ὅ τινες ὑπὸ ἀμουσίας ἤθους εἰώθασι γελᾶν, (Ἀμουσία nämlich ist eigentlich 1) Unbekanntschaft, Ungeschicklichkeit in der Musik, 2) jede Unwissenheit und Ungeschicklichkeit überhaupt. Daher wird ἄμουσος ὢν vom Xenophon in Oeconomico c. XII. §. 17. u. 18. mit ἀμελὴς ὢν vertauscht und durch πονηρῶς τι ὑποδεικνύειν erläutert; δίδα-σον περὶ τοῦ παιδεύεσθαι, εἰ οἷόν τε ἐστὶν ἀμελῆ αὐτὸν ὄντα ἄλλους ποιεῖν ἐπιμελεῖς; οὐ μὰ Δί', ἔφη ὁ Ἰσχόμαχος, οὐδέν γε μᾶλλον, ἢ ἄμουσον αὐτὸν ὄντα (Bach hat es erklärt artis musicae imperitus, vel etiam cuiusvis scientiae rudis et expers) ἄλλους μουσικοὺς ποιεῖν. χαλεπὸν γὰρ, τοῦ διδασκάλου πονηρῶς τι ὑποδεικνύοντος, καλῶς τοῦτο ποιεῖν μαθεῖν, καὶ ἀμελεῖν γε ὑποδεικνύοντος τοῦ δεσπότου, χαλεπὸν ἐπιμελῆ θεράποντα γενέσθαι. Ἀμουσία ἤθους ist also Unkunde des menschlichen Herzens, Unfähigkeit Charakterzüge zu durchschauen und zu würdigen, daher wird es im Folgenden durch ψυχῆς τρόπους ἰχνηλατεῖν οὐκ ἐμάθετε ausgedrückt.) φάσκοντες· ἔσω γάρ τις ἐξάγεται, ἢ ἔμπαλιν εἰσέρχεται ἔξω; καὶ, ἔφην ἂν (nonnulli Codd. φήσει τις ἂν, et sic rectius), ὦ καταγέλαστοι καὶ λίαν δυσχερεῖς· ψυχῆς γὰρ τρόπους ἰχνηλατεῖν οὐκ ἐμάθετε, ἀλλὰ σωμάτων τὰς ἐν τύποις (Pfeiffer: reponendum videtur τόποις) μεταβατικὰς κινήσεις μόνας ἐρευνᾶτε. Διὸ παράδοξον ὑμῖν φαίνεται, εἴ τις ἐξέρχεται ἔσω, ἢ εἰσέρχεται ἔξω.

ihr beachtet dabey blos die äußeren Bewegungen in der Körperwelt, daher scheinen euch die Redensarten: εἴ τις ἐξέρχεται εἴσω, ἢ εἰσέρχεται ἔξω wunderbar und befremdend zu seyn.

Diesen Spott sucht nun Philo zu entkräften und auf folgende Art zu widerlegen: Uns, versichert er, den Anhängern Mosis, liegt darinnen kein Widerspruch. Denn würdet ihr nicht eingestehen, daß der vollkommene (moralische) Hohepriester, während er die seit unsern Vätern angeordnete Andacht im Allerheiligsten verrichtet, zu derselben Zeit innen und auswärts ist, innen nämlich mit dem Körper, außen aber mit seiner herumwandernden Seele [5]). Und im Gegentheil kann ein Verehrer und Liebling Gottes, ungeachtet er nicht Levitischen Stammes (folglich ein Proselyt oder Nichtjude) ist und außerhalb des Heiligen stehet, dennoch in der Mitte desselben sich befinden, wenn er nämlich das ganze Leben der Seele in einem Körper blos für eine Pilgrimschaft (für Mittel und Bedingung zur Beförderung der moralischen Vollkommenheit [6]) hält. Wenn wird er aber wohl

---

5) l. l. τοῖς δὲ Μωσέως γνωρίμοις, ὑμῖν, οὐδὲν τούτων ἀπῳδόν ἐστιν. Ἦ οὐκ ἂν εἴποιτε, τὸν μὲν τέλειον ἀρχιερέα, ὁπότε ἐν τοῖς ἀδύτοις τὰς πατρῴους ἁγιστείας ἐπιτελεῖ, ἔνδον εἶναί τε καὶ ἔξω· ἔνδον μὲν τῷ φανερῷ σώματι, ἔξω δὲ ψυχῇ τῇ περιφοίτῳ καὶ πεπλανημένῃ;

6) S. über diese bildliche Vorstellung Analekten 28. Stck. S. 126. Not. 46. wo ich zu erweisen gesucht habe, daß die bildlichen Redensarten: mit Ertödtung des Körpers für die Seele, für den Himmel, seinem wahren Vaterlande, leben, das Leben im Körper hingegen blos als einen Interimszustand, als eine Wanderschaft zu betrachten, nach Abstreifung des Dichterischen: das Streben nach Realisirung des Ideals der religiösen Tugend bezeichne.

im Stande seyn, blos für die Seele zu leben? wenn er i[n] derselben, wie in seinem wahren Vaterlande bleiben zu müs[s]en glaubt [7]).

Doch seine Behauptung, daß die obigen anstößige[n] und verspotteten Ausdrücke, psychologisch und moralisch ge[-]würdigt (μὴ ὑπὸ ἀμυσίας ἤθυς γελῶντας — sonder[n] ἰχνηλατῶντας ψυχῆς τρόπυς) einen guten Sinn ent[-]hielten, sucht er auch durch ein von der Freundschaft entlehn[-]tes Beyspiel zu erweisen, wo außen und innen seyn zugleich statt fände. Denn, versichert er, in Absicht der Freund[-]

---

7) l. l. p. 38. καὶ ἔμπαλιν, τινὰ μηδὲ γένυς ὄντα τῦ ἱερωμένυ θεοφιλῆ καὶ θεόφιλον (da beyde Begriffe synonym sind, so schlägt Mangey statt θεόφιλον, die Lesart φιλόθεον vor. Voces enim, spricht er, istae θεοφιλὴς et φιλόθεος saepius, tum a Philone, tum ab aliis junguntur, qnarum illa a Deo amatum, haec Dei amantem significat, ut libr. III. de vita Mos. p. 664. ed. Fft. item Quod omnis probus liber. p. 811. et Clemens Alexandr. Strom. VII. p. 700.) ἔξω τῶν περιῤῥαντηρίων ἑστῶτα, ἱερωτάτω διατρίβειν, ἀποδημίαν ἡγύμενον ὅλον τὸν μετὰ σώματος βίον: ὁπότε δὲ δύναιτο ψυχῇ ζῆν, ὡς ἐν πατρίδι καταμένειν ὑπολαμβάνειν; Herr Prof. Pfeiffer hat zwar übersetzt: quoties autem potest solam animae vitam vivere, credit se degere in patria, allein ich wenigstens kann diesen Sinn in den obigen Worten, in ihrer gewöhnlichen Abtheilung, nicht finden, nnd schlage daher folgende kleine Veränderung in der Lesart und Interpunction vor, daß ich nach ζῆν das Fragezeichen setze: ὁπότε δὲ δύναιτο ψυχῇ μόνῃ ζῆν; und den Infinitiv in das Particip. verwandle: ὡς ἐν πατρίδι καταμένειν ὑπολαμβάνων, d. h. ὁπότε ὑπολαμβάνει ἐν ψυχῇ, ὡς ἐν πατρίδι καταμένειν. Auf diese Art correspondiren sich beyde Glieder, und der oben von mir in der Uebersetzung nach diesen Abänderungen ausgedrückte Sinn stimmt mit dem Zusammenhang und den anderwärts hierüber vorgetragenen Vorstellungen Philo's Note 6. vollkommen überein.

schaft ist jeder Thörigte ausgeschlossen, wenn er auch alle Tage mit dir lebte und dich keine Minute verließe, jeder Tugendhafte aber eingeschlossen in dein Herz, wenn er auch nicht blos durch Fluren, sondern durch große Landesstriche von dir getrennt seyn sollte. Ja, nach Mosis Versicherung, ist ein Freund so nahe, daß er sich von der Seele nicht unterscheidet; denn er erklärt: der Freund ist deine zweyte Seele [8]).

Der Versicherung desselben Moses zufolge soll ferner der Hohepriester, so lange er sich im Allerheiligsten befindet, in Rücksicht nicht auf körperliche, sondern geistige Bewegungen und Aeußerungen, kein Mensch mehr seyn. Denn die Seele, wenn sie aufrichtig Gott verehrt, ist nicht mehr menschlich, sondern göttlich; wenn sie aber etwas Menschlichem (Irdischen) huldigt, so daß sie vom Himmel herabsteigt, oder richtiger zur Erde herabsinkt: so geht sie aus sich heraus, wenn gleich der Körper noch ferner ihre Wohnung bleibt. Mit allem Recht heißt es daher: ἐξήγαγεν

---

8) l. l. p. 38. καὶ γὰρ φιλίας μὲν ἐστιν ἔξω πᾶς ἄφρων, κἂν συνημερεύων μηδ' ἀκαρὲς ἀπολείπηται· εἴσω δὲ πᾶς σοφὸς, κἂν μὴ μόνον χώραις, ἀλλὰ καὶ μεγάλοις κλίμασι γῆς διῳκισμένος τυγχάνῃ. Κατὰ δὲ Μωϋσῆν ὁ φίλος οὕτως ἐγγύς ἐστιν, ὥστε ἀδιαφορεῖν ψυχῆς· λέγει γὰρ (Deut. XIII. 7.)· ὁ φίλος, ὁ ἴσος τῇ ψυχῇ σου. Der Beweisgrund beruht einzig auf dem griech. Ausdruck der 70., welcher Philo folgt; denn der Grundtext bezeichnet keinesweges das hypostatische Verhältniß eines Freundes zu irgend einem Subject, sondern die Affection eines Subjects gegen seinen Freund, welches auch der hebr. Text sehr marquirt bezeichnet: אוֹ רֵעֲךָ אֲשֶׁר כְּנַפְשְׁךָ, sive proximus tuus, quem instar animae tuae sc. amas, i. e. amicus tuus dilectissimus, des Plautus im Curculio Act. I. sc. 2. v. 27. homo oculissimus.

αὐτὸν ἔξω, d. h. aus den Kerkern des Körpers, aus den tiefen Gruben der Sinne, aus den Sophistereyen der trägerischen und verführenden Sprache, hauptsächlich aus seinem eigenen Ich, und dem selbstgefälligen Wahn (naturalischen), schlechterdings von keinem höheren Wesen abhängig ganz durch eigene Kraft und Willkühr denken und wollen zu können und zu dürfen [9]).

Aus dieser ganzen Argumentation leuchtet — ungeachtet die Philosophie manches daran vermißt — ein redliches und eifriges Streben, religiöse Moralität zu erweisen und zu befördern, deutlich hervor.

Allein wer können wohl diese Spötter gewesen seyn? Unmöglich Juden. Denn Philo setzt 1) Nichtjuden und

9) l. l. καὶ ὁ ἱερεὺς μέντοι, ἄνθρωπος ἐκ ἔσται κατ' αὐτὸν, ὅταν εἰσίῃ εἰς τὰ ἅγια τῶν ἁγίων, ἕως ἂν ἐξέλθῃ, ἐ σωματικαῖς ἀλλὰ ταῖς κατὰ ψυχὴν κινήσεσιν. Ὁ γὰρ νοῦς, ὅτε μὲν καθαρῶς λειτουργεῖ θεῷ, ἐκ ἔστιν ἀνθρώπινος, ἀλλὰ θεῖος (so wie Joseph. B. J. VII. 8. 7. p. 1110. ed. Oberthür. κοινωνία θείῳ πρὸς θνητὸν ἀπρεπής ἐστιν) ὅτε δὲ ἀνθρωπίνῳ τινι (sc. λειτουργεῖ), τέτραπται μεταβὰς ἀπ' ὀρανῶ, μᾶλλον δὲ πεσὼν ἐπὶ γῆν, ἐξέρχεται, κἂν ἔτι μένῃ τὸ σῶμα ἔνδον αὐτῷ. Ὀρθότατα ὖν εἴρηται: Ἐξήγαγεν αὐτὸν ἔξω· τῶν κατὰ τὸ σῶμα δεσμωτηρίων, τῶν κατὰ τὰς αἰσθήσεις φωλεῶν, τῶν κατὰ ἀπατεῶνα λόγον σοφιστειῶν· ἐπὶ πᾶσιν, αὐτὸν ἐξ ἑαυτῦ καὶ τῦ δοκεῖν αὐτοξουσίῳ γνώμῃ καὶ αὐτοκράτορι νοεῖν τε καὶ καταλαμβάνειν. Hierher gehört auch die Erörterung der Redensarten der 70. Exod. 7, 15. στήσῃ συναντῶν und τὸ παραδοξότατον — ἐσθὸς ὑπαντᾷ — die er gegen Zweifler und Spötter (λέγει δὲ ὁ τὰ μαχόμενα) philosophisch deutet. vergl. was ich in D. Schotts Journal für Prediger 3r. Bd. 3s. Heft. S. 496. Note 59. und in diesen Analekten 2s. Stück. S. 126. Note 46—130. über die Beherrschung der Triebe und Affecten durch Vernunft, und über die Erhabenheit des Supranaturalismus über den idealistischen Naturalismus bemerkt habe.

Juden offenbar einander entgegen [10]), und rechnet durch diesen Gegensatz dieselben unverkennbar unter die Nichtjuden. Ferner konnten 2) Juden, die an pleonastische und mahlerische Darstellungsarten nach dem Genius ihrer Sprache gewöhnt waren, gar keinen Anstoß an den Redensarten ἐξάγειν τινα ἔξω, oder ἐξέρχεσθαι εἴσω, finden, da sie längst mit denselben vertraut waren und die Worte: Genes. XV, 5,

וַיּוֹצֵא אֹתוֹ הַחוּצָה

grammatisch und im Geiste der hebr. Sprache betrachtet, gar keinen Widerspruch enthalten, et exire (prodire) eum jussit foras. 3) Nur ein an Präcision gewöhntes griechisches Ohr und Menschen von philosophischer Cultur konnte Sinn und Ausdruck jener Redensarten befremden, und 4) Philo's sichtbares Streben, in diesen angefochtenen Redensarten eine allgemeingültige, philosophische Ansicht zu finden — alle diese Umstände scheinen mir zu beweisen, daß diese spottenden Gegner Menschen von höherer Verstandescultur, folglich gebildetere Griechen oder Alexandriner seyn mußten.

In einem andern Beyspiele werden solche sarkastische und frivole Spötter noch genauer geschildert. Die Stelle nämlich: du sollst nicht Abram, sondern Abraam heißen, gab zu verschiedenen Spöttereyen Anlaß, über die Philo folgendes berichtet: Es giebt, versichert er, feindselige und tadelsüchtige Menschen, die stets tadellose Gegenstände, sie

---

10) Oben Note 4. extr. ὑμῖν μὲν φαίνεται παράδοξον und Note 5. τοῖς δὲ Μωϋσέως γνωρίμοις, ὑμῖν, οὐδὲν τέτων ἀπωδὸν ἐστι.

mögen nun materiel oder intectuel seyn, geflissentlich und gegen die Religion stets zu Felde ziehen, indem si was ihnen in Absicht der Zierlichkeit des Ausdrucks des buchstäblichen Wortverstandes, nach der Wa nicht probehaltig zu seyn scheint und was blos And eines Gegenstandes ist, der stets eine Verschleyerun durch zudringliches Forschen entheiligen und dasselbe, t lich aber die Veränderung der Worte, schmähsüchtig mittheilen. So hörte ich vor Kurzem einen gottesle schen und irreligiösen Menschen höhnen und spotten, seiner Vermessenheit so weit gieng, zu behaupten: e allerdings große und überschwengliche Güter, welche, Mosis Versicherung, Gott, der höchste Regierer der euch mittheilt. Durch den Zusatz eines einzigen übe gen Buchstabens, eines Alpha, und eben so auch dur zufügung eines Rho, scheint er eine unendlich große that euch erwiesen zu haben. Die Gemahlin Abr nämlich, Sara, nannte er mit Verdoppelung des Sarra. Solche Rede brachte er in einem Athem in vor und machte sich zugleich durch Hohn und Spott b lustig. Allein bald darauf empfieng er den gebüh Lohn seines Unverstandes. Denn wegen einer gering alltäglichen Ursache wurde er erhenkt, so daß der Ver ne und Lasterhafte nicht einmal eines ehrenvollen starb [11]).

11) De nominum mutatione Pf. IV. p. 346—348. λέγει (Genes. 17, 4. 5.) ὅτι ὀ κληθήσεται τὸ ὄνομα σου Ἀβράμ ἔσται τὸ ὄνομα σου Ἀβραάμ. Ἔνιοι μὲν οὖν τῶν φιλαπεχ νων, καὶ μῶμος ἀεὶ τοῖς ἀμώμοις προσάπτειν ἐ των, ὁ σώμασι μᾶλλον ἢ πράγμασι, καὶ πόλεμον ἀκήρ

Allein wer waren nun diese sarkastischen und frivolen Spötter? Bedenkt man sowohl den Gegenstand des

---

πολεμούντων τοῖς ἱεροῖς, πάνθ' ὅσα μὴ τὸ εὐπρεπὲς ἐν λόγῳ διασώσειν δοκεῖ, (Mangey schlägt, ohne Gründe anzugeben, vor: forte ἐμφανὲς, und statt διασώσειν, διασώζειν. Wenn ich nun bedenke, daß 1) τὸ ἐμφανὲς ἐν λόγῳ διασώζειν einen richtigen Gegensatz von σύμβολα φύσεως τῆς ἀεὶ κρύπτεσθαι φιλούσης ὑπάρχειν bildet; und damit 2) in einer Parallelstelle: de Plantatione Noe Pf. III. p. 116 — die weiter unter, Note 13., erläutert werden wird — das ἐν τὸ πρόχειρον τοῦ λόγου παρασυκοφαντοῦσι, vergleiche, so daß beyde Redensarten τὸ ἐμφανὲς ἐν λόγῳ διασώζειν sich an die klaren, dürren Buchstaben halten, und das τὸ πρόχειρον τοῦ λόγου παρασυκοφαντεῖν als synonymische sich wechselseitig erläutern: so wird Mangey's glückliche Conjectur, dünkt mir, zur befriedigendsten Gewißheit erhoben.) σύμβολα φύσεως τῆς ἀεὶ κρύπτεσθαι φιλούσης ὑπάρχοντα, μετὰ ἀκριβοῦς ἐρευνῆς φαυλίσαντες, ἐπὶ διαβολῇ προφέρουσι (beydes das obige παρασυκοφαντεῖν näher bestimmend), διαφερόντως δὲ τὰς τῶν ὀνομάτων μεταθέσεις. Καὶ πρώην ἤκουσα χλευάζοντος καὶ κατακερτομοῦντος ἀνδρὸς ἀθέου καὶ ἀσεβοῦς, ὃς ἐτόλμα λέγειν· μεγάλαι δὲ καὶ ὑπερβάλλουσαι δωρεαὶ, ὥς φησι Μωϋσῆς τὸν ἡγεμόνα τῶν ὅλων ὀρέγειν, στοιχείου προσθήκῃ, τοῦ ἑνὸς Ἄλφα, στοιχείῳ περιττεύει (Mangey bemerkt: hanc sententiam Jer. Markland sic restituit: προσθήκη (in casu recto) τοῦ ἑνὸς ἄλφα στοιχείου περιττοῦ καὶ πάλιν, ἑτέρα προσθήκη — allein der Nominativ scheint mir wegen περιέχων, das den Dativ fordert, und des folgenden Gliedes πάλιν ἑτέρᾳ sc. προσθήκῃ, unstatthaft; die anstößigen und müßigen Worte aber στοιχείῳ περιττεύει halte ich, auch wenn man Marklands Conjectur στοιχείου περιττοῦ gelten lassen wollte, für ein vom Rande in den Context eingeschlichenes und auszustreichendes Glossem) καὶ πάλιν ἑτέρᾳ προσθεὶς τὸ Ῥῶ, θαυμαστὴν ἡλίκην ἔδοξεν εὐεργεσίαν παρεσχῆσθαι. Τὴν δὲ Ἀβραὰμ γυναῖκα Σάραν, Σάῤῥαν ὠνόμασε, δὶς τὸ Ῥῶ παραλαβών· καὶ ὅσα ὁμοιότροπα συνείρων ἀπνευστὶ καὶ ἐπισαρκάζων ἅμα διεξῄει. Τῆς μὲν φρενοβλαβείας ἦν οὐκ εἰς μακρὰν ἔδωκε τὴν ἁρμόζουσαν δίκην· ἀπὸ

Spottes, den Inhalt der heiligen Urkunden der Juden, als die Art des Spottens selbst, πάνθ᾽ ὅσα μὴ τὸ ἐυτρεπὲς l. ἐμφανὲς διασώζειν δοκεῖ μετὰ ἀκριβῦς ἐρεύνης φαυλίζειν — ἐπὶ διαβολῇ προφέρειν — ὁμοιότροπα συνείρων ἀπνευςὶ καὶ ἐπισαρκάζων ἁμὰ διεξιέναι — und die dabey obwaltenden Gesinnungen, φιλαπεχθήμονες — μώμυς ἀεὶ τοῖς ἀμώμοις προσάπτειν ἐθέλοντες — πόλεμον ἀκήρυκτον πολεμῦντες τοῖς ἱεροῖς: so können, wegen der höhern Verstandeskultur, welche daraus hervorleuchtet, diese Gegner ebenfalls keine andern als Hellenisten oder Alexandriner gewesen seyn.

In diese Categorie des frivolen Hohns gehören auch die Spöttereyen, in welche mehrere über die Ausdrücke: Gott sey ein Besitz oder Erbtheil des Menschen, in Deuter. X, 9. vergl. Num. 18, 20. ὐκ ἔςαι τῇ φυλῇ Λευὶ μερὶς, ὔτε κλῆρος ἐν υἱοῖς Ισραὴλ, ὅτι κύριος αὐτὸς κλῆρος αὐτῶν — ἔγω μερίς σῦ καὶ κληροδο-

---

γὰρ μικρᾶς καὶ τυχέσης προφάσεως, ἐπ᾽ ἀγχόνην ἧξεν· (eine neue Bestätigung, daß das vielbestrittene ἀπήνξατο, Matth. 27, 5. mortem laqueo (suspendio) sibi conscivit, buchstäblich, bedeute, folglich das Recht gegen Perizonius auf Jac. Gronovs Seite seyn dürfte, vergl. Krebs. in Observatt. Flav. ad h. l. p. 66. — Loesner und Kühn aber haben diese philonische Stelle nicht angeführt.) ὢν ὁ μιαρὸς καὶ δυσκάθαρτος μηδὲ καθαρῷ θανάτῳ τελευτήσῃ. — Ueber diese philonischen und biblischen Namensverwechselungen endlich, verweise ich, der Kürze wegen, auf den gelehrten Carpzov in Sacris Exercitatt. ad Ebr. 1750. Seite 45 — 47. der Vorrede, wo auch noch andere Parallelstellen angeführt werden sind.

νία — sich ergossen [12]). Denn — spricht er — es giebt auch jetzt noch Heuchler, welche den klaren Wortverstand der Schrift verdrehen und behaupten: es streite sowohl mit der Ehrfurcht gegen Gott, als mit der Wahrheit der Sache, Gott ein Eigenthum des Menschen zu nennen [13]). Diesen möchte ich zurufen: Ihr habt euch nicht aus edler, sondern aus unedler und verwerflicher Gesinnung der Erforschung dieses Gegenstandes unterzogen. Denn ihr glaubt, daß die Redensarten: Wein- oder Oelberge, oder ähnliche Grundstücke zu besitzen, und daß Gott ein Eigenthum der Tugendhaften sey, gleichbedeutend wären, ohne bedacht zu haben, daß ja auch die Malerey ein Eigenthum der Maler und überhaupt eine jede Kunst ein Eigenthum des Künstlers genennt wird, nämlich nicht als ein materieller Besitz, sondern als ein geistiger Gewinn. Denn dergleichen Gegenstände sind nicht eine Sache des materiellen Besitzstandes, sondern sie nützen ihren Inhabern. Ihr spöttischen Verleumder müßt euch folglich unter der Redensart: Gott den Höchsten besitzen, nicht einen materiellen Besitz, wie in den oben angeführten Beyspielen (eines Wein- oder Oelberges), sondern die heilsamste und reichlichste Quelle von Gütern der aufrichtigen Verehrer Gottes denken [14]). Die-

12) De plantatione Noe. Pf. III. p. 114—118.

13) l. l. p. 116. ἐπεὶ καὶ νῦν εἰσί τινες τῶν ὑπομορφαζόντων εὐσέβειαν, (eine schöne Erläuterung für Luc. 18, 9. τοὺς πεποιθότας ἐφ' ἑαυτοῖς ὅτι εἰσὶ δίκαιοι, καὶ ἐξουθενοῦντας τοὺς λοιποὺς) οἳ τὸ πρόχειρον τοῦ λόγου παρασυκοφαντοῦσι, φάσκοντες οὔθ' ὅσιον οὔτ' ἀσφαλὲς λέγειν ἀνθρώπου θεὸν κλῆρον.

14) l. l. οὐ γὰρ ἀπὸ γνησίου τοῦ πάθους, ἀλλ' ὑποβολιμαίου καὶ νόθου, πρὸς τὴν θεωρίαν τῶν πραγμάτων, εἴποιμ' ἂν αὐτοῖς, ἥκετε· ἐν ἴσῳ

ser Besitz wird endlich auf die erworbene edle Gesinnung: Gott als das höchste Gut zu betrachten, und alle irdische Güter ihm und seinem Willen unterzuordnen, zurückgeführt. Denn in der Erläuterung spricht er kurz vorher: ein alter ehrwürdiger Weiser rief, beym Anblick eines grossen und höchst kostspieligen Aufzugs aus: „Seht Freunde, wie viel Dinge ich nicht bedarf,“ gleichwohl besaß er nichts, als was er bedurfte — eben so, sagt Moses, soll man entschlossen seyn, nicht nach vergänglichen Gütern zu streben, sondern allem Erschaffenen einen untergeordneten Werth zuschreiben, aus Anhänglichkeit für Gott, den man für den einzigen Reichthum und für die höchste und vollkommenste Glückseligkeit halte [15]). — In der That kennt und weiß die vollkommen gereinigte Seele, welche sich über alles Irdische erhebt, nur ein einziges Gut, den Unerschaffenen, zu diesen hat sie sich gewendet und ist von ihm auch aufgenommen worden [16]).

γὰρ μήθ᾽ ὅτε τὰ ἀμπέλων ἢ ἐλαιῶν ἢ τῶν ὀπωροτρόφων κτήματα ἐχόντων, καὶ σοφῶν τὸν θεὸν κλῆρον λέγεσθαι· καὶ ἐκ ἐνενοήσατε, ὅτι καὶ ζωγράφοις ζωγραφία, καὶ συνόλως τέχνη τῷ τεχνίτῃ λέγεται κλῆρος, ἐχ ὡς γήϊνον κτῆμα, ἀλλ᾽ ὡς ὀλύμπιον ἀγώνισμα. Δεσπόζεται γὰρ τῶν τοιούτων ἐδὲν, ἀλλ᾽ ὠφελεῖ τὲς ἔχοντας· ὥστε καὶ τὸ ὂν, κλῆρον, μὴ ὡς κτῆμα τότοις ἐμφερὲς ἀκέετε τοῖς λεχθεῖσιν, ὦ συκοφάνται, ἀλλ᾽ ὡς ὠφελιμώτατον καὶ μέγιστον τοῖς θεραπεύειν ἀξιῦσιν ἑαυτῷ ἄιτιον.

15) l. l. p. 114—116. — — — ὁ νομοθέτης ἐκδιδάσκει φρονεῖν δεῖν τὲς μηδὲν χρημάτων ἐν γενέσει πορίζοντας, ἀπογινώσκοντας δὲ ὅσα γεννητὰ διὰ τὴν πρὸς τὸν ἀγέννητον οἰκειότητα, ὃν μόνον πλῦτον καὶ εὐδαιμονίας ὅρον τελειοτάτης ἐνόμισαν.

16) l. l. 114. med. ἐγὼ μερίς σε καὶ κληροδοσία. Τῷ γὰρ ὄντι, ὁ τελείως κεκαθαρμένος νῦς, καὶ πάντα τὰ γενέσεως ἀπογινώσκων, ἓν

Wer sind nun aber diese Spötter? Etwa die philoso- hischeren, stoisch-gesinnten Sadducäer? Der angeführte eranlassungsgrund zu diesem Spott, daß sie aus angebli- er Ehrfurcht gegen Gott die klaren Texteswortе verbrehe- t, weil Gott einen Besitz des Menschen zu nennen weder r Ehrfurcht gegen Gott, noch der Wahrheit der Sache ngemessen sey (φάσκοντες ὐθ' ὅσιον ὔτ' ἀσφαλὲς λέ- ιν ἀνθρώπυ θεὸν κλῆρον — ἐπιμορφάζοντες ἐυσέ- ιαν πρόχειρον τῦ λόγυ παρασυκοφαντεῖν) schei- ι auf sie zu passen [17]). Allein da a) der Grund- t, dessen Sinn ihnen schwerlich unbekannt seyn konn- etwas ganz anderes bedeutet, Num. 18, 20. אֲנִי חֶלְקְךָ וְנַחֲלָתְךָ, ego pars tua et praedium, um ero, i. e. quae mihi debentur et offerun- ır, ea tibi cedent; a me accipies, quae abun- e sufficiant. Da b) diese ganze Argumentation folg- h wiederum einzig auf der Würdigung der Worte nach n griechischen Sprachgebrauche beruht; und c) die Sadducäer, in Absicht der moralischen Freyheit, ı zum stoischen System hinneigten, Philo aber hier selbst er gegen diese Spötter vorgetragenen Erklärung die ückseligkeit des Tugendhaften nach den Grundsätzen der

---

μόνον ἰδεῖν καὶ γνωρίζειν τὸ ἀγένητον, ᾧ προσελήλυθεν, ἐφ' ὃ καὶ προσείληπται. Fast wie Joh. 14, 23. ἐάν τις ἀγαπᾷ με, τὸν λόγον μου τηρήσει· καὶ ὁ πατήρ μου ἀγαπήσει αὐτόν, καὶ πρὸς αὐτὸν ἐλευσόμεθα καὶ μονὴν παρ' αὐτῷ ποιήσομεν. vergl. 1 Joh. 3, 24. C. 4, 13. 16.

7) s. oben Note 13. Stäudlin Gesch. der Sittenlehre Jesu 1. Bd. S. 447—449.

Stoiker unterordnet [18]): so können diese Spötter, die er am Schlusse der letzten Anmerkung unter die Skeptiker zählt (τὰ δὲ δόγματα ὐκ ἐπαμφοτεριζόντων ταῦτ' ἐςιν), schwerlich Sadducäer, sondern ebenfalls, aus Unkunde der hebr. Sprache, sich blos an die Uebersetzung der LXX. haltende, diese nach dem Geist der griechischen Sprache beurtheilende und daher oft Widersprüche darinnen entdeckende Hellenisten oder Alexandriner gewesen seyn.

Es scheint auch, weil Philo oft auf solche Spötter Rücksicht nimmt, sie tadelt und vor dem Umgang mit denselben warnt, daß ihre Anzahl groß gewesen seyn müsse. Denn er erklärt ausdrücklich: der Umgang mit unvernünftigen Menschen ist schädlich, weil die Seele öfters unvorsätz-

---

18) l. l. p. 116. init. μηκέτι νῦν δὲ τῆς βασιλείας καὶ ἡγεμονίας ἀνεψάμενοι μεγαλαυχείτωσαν — — — — wovon ich nur den Schluß, der Kürze wegen, abschreibe: Τὸς μὲν ὖν πάντα τὸ σπουδαῖον φάσκοντας εἶναι, παραδοξολογεῖν ᾠήθησαν τινες, ἀφορῶντες εἰς τὴν ἐκτὸς ἔνδειάν τε καὶ περιουσίαν, καὶ μηδένα τῶν ἀχρημάτων ἢ ἀκτημόνων πλούσιον νομίζοντες. Μωσῆς δὲ ὕτω περίβλεπτον καὶ περιμάχητον ἡγεῖται σοφίαν, ὥςε ὀ μόνον τὸν σύμπαντα κόσμον ἀξιόχρεων κλῆρον αὐτῆς, ἀλλὰ καὶ τὸν τῶν ὅλων ἡγεμόνα νομίζειν· allein, setzt er hinzu, τὰ δὲ δόγματα ὐκ ἐπαμφοτεριζόντων ταῦτ' ἐςιν, ἀλλὰ τῶν βεβαίᾳ πίστει κατεσχημένων. — Einige folglich, welche glauben, daß die Behauptung: der Tugendhafte besitze Alles, sonderbar finden, nehmen blos auf äußeren Mangel und Reichthum Rücksicht, weil sie keinen Menschen, der nicht Gelder oder liegende Gründe besitzt, für reich anerkennen. Moses aber hält die religiöse Tugend für so schätzbar und wünschenswerth, daß er nicht nur die ganze Welt, sondern auch den Herrn derselben als ein würdiges Eigenthum derselben betrachtet. Dieß sind aber freylich — setzt er merkwürdig hinzu — nicht Lehrsätze der Zweifelsucht, sondern des festen Glaubens.

) von ihrer vernunftwidrigen Gesinnung und Handlungs-
t Eindrücke aufnimmt, und Gehorsam gegen die Vernunft
: Verschmähung derselben, so wie Arbeitsamkeit mit Sorg-
igkeit ihrer Natur nach unvereinbar sind [19]). — Dem
amen und der Gesinnung nach Freye halten keinen unver-
nftig Handelnden für reich und berühmt, sondern alle,
it einem Worte, für unberühmt und arm, wenn sie auch
Glücksgütern mehr als die reichsten Könige besäßen [20]).
r Lasterhafte wird des ächten Reichthums und der wahren
re verlustig, denn Vernünftigkeit, Mäßigung und die ih-
n angemessenen Gesinnungen vermitteln diese Güter, wel-
nur tugendhafte Seelen erlangen. Folglich werden den
ugendhaften nicht die äußeren Güter des Lasterhaften, son-
rn das, was er verliert, zu Theil; er verlieret aber die
ugenden, und diese werden ein Eigenthum der Tugendhaf-
n [21]). — Daher warnt er nochmals vor Umgang mit

---

19) de profugis Pf. IV. 230. βλαβεραὶ δὲ μετὰ ἀνοήτων συνουσίαι, καὶ ἔμαθεν πολλάκις ἡ ψυχὴ τῆς ἐκείνων φρενοβλαβείας (ein Ausdruck, womit Philo fast κατ' ἐξοχὴν, Spöttereyen gegen Religion und Tugend, bezeichnet) ἀπομάττεται τὰ εἴδωλα· καὶ ὄντως ἐστὶν ἐχθρὸν φύσει παιδεία, ἀπαιδευσία, καὶ φιλοπονία ἀμελετησία.

20) l. l. 230. ἐλεύθεροι καὶ τοῖς ὀνόμασι, καὶ τοῖς ἐνθυμήμασιν, οὐδένα τῶν ἀφρόνων νομίζουσι πλούσιον ἢ ἔνδοξον εἶναι, πάντας δ', ὡς ἔπος εἰπεῖν, ἀδόξους καὶ πένητας, κἂν βασιλέων πολυχρύσων τύχας ὑπερβάλλωσιν.

21) l. l. στέρηται δ' ὁ φαῦλος τοῦ ἀληθινοῦ πλούτου καὶ τῆς ἀψευδοῦς εὐδοξίας· τὰ γὰρ ἀγαθὰ ταῦτα, φρόνησις καὶ σωφροσύνη καὶ αἱ συγγενεῖς περιποιοῦσι διαθέσεις, ὧν αἱ φιλάρετοι ψυχαὶ κληρονομοῦσιν. Οὐκοῦν ὁ τὰ προσόντα τῷ μοχθηρῷ, τὰ δ' ὧν ἐκεῖνος στέρηται, (περιουσία καὶ ἔνκλεια, diese entbehrlichen, den Sinn entstellenden und der Präcision des vordern Gliedes ganz unangemessenen Worte halte ich für ein nicht glücklich ersonnenes, in

Lasterhaften und setzt als Beweggrund hinzu: denn es sey zu befürchten, daß der niedere Theil der Seele (das untere Begehrungsvermögen) den edleren (die Vernunft) entweder durch List berücke, oder mit Gewalt angreife, zurückschlage und überwinde [22]).

Der Umstand aber, daß die Anzahl solcher Spötter groß gewesen seyn müsse, erhöhet ebenfalls wieder die Vermuthung, daß es nicht sowohl Sadducäer, als vielmehr Hellenisten gewesen seyn mögen.

Daß indeß diese Gegner nicht gemeine, sondern gebildete Menschen waren, darüber giebt eine andere Stelle noch bestimmteren Aufschluß, worinnen er sich also erklärt: Was ist die edelste und erhabenste Gesinnung? sich selbst und alle Erschaffene der Kurzsichtigkeit zu zeihen. Denn der Glaube, Nichts vollständig zu wissen, ist das höchste Wissen, da nur einer weise ist, der alleinige Gott [23]). Höchst wahrscheinlich ist dieß ein von Sokrates unter ähnlichen Umgebungen und zu demselben Zweck, nämlich sophistischen Stolz zu beschämen, entlehnter Gedanke. Denn nun knüpfet Philo daran folgende Apostrophe: „Kommet nun her, ihr von Stolz, Unwissenheit und großer Prahlerey aufgebla-

---

den Text endlich eingeschlichenes, Glossem) τοῖς ἀνοίοις ἐστὶν ἐπίφορα δὲ ἀρετῶν, ὡς δὴ κτήματα ἑαυτῶν γεγόνασιν.

22) l. l. p. 234. ἄξιον γὰρ δεδιέναι, μὴ τὸ χεῖρον τῆς ψυχῆς μέρος ἐξ ἐνέδρας λοχῆσαν, ἢ καὶ ἐκ τοῦ φανεροῦ κινησάμενον, ἀνατρέψῃ καὶ καταβάλῃ τὸ κρεῖττον.

23) de migratione Abrah. Pf. III. 472. τί τοῦ φρονεῖν ὀρθῶς ἐστι τέλος; ἀφροσύνην ἑαυτοῦ καὶ παντὸς τοῦ γενητοῦ καταψηφίσασθαι. Τὸ γὰρ μηδὲν οἴεσθαι εἰδέναι, πέρας ἐπιστήμης, ἑνὸς ὄντος μόνου σοφοῦ τοῦ καὶ μόνου θεοῦ. 1 Timoth. 6, 15. 16. —

sinnen, ihr eingebildeten Weisen, die ihr nicht blos Alles Vorhandene gründlich zu kennen behauptet, sondern auch kühn die Gründe davon noch anzugeben euch erdreustet, als ob ihr gleichsam entweder bey der Erschaffung der Welt gegenwärtig gewesen und als Augenzeugen, wie und woraus jedes gemacht wurde, gesehen hättet, oder als ob ihr des Schöpfers Rathgeber bey der Einrichtung der Welt gewesen wäret [24]). Dann erforschet, mit Uebergehung alles Uebrigen, euch selbst; bestimmet mit Zuverläßigkeit, wer ihr in Rücksicht des Körpers, der Seele, der Sinne und der Sprache seyd; nur einen einzigen von diesen Gegenständen, sollte es auch der kleinste seyn, erörtert; beweiset, was die Sehkraft ist, und wie ihr zu sehen vermöget; beweiset, was das Gehör ist, und wie ihr im Stande seyd zu hören; beweiset, was der Geschmack, das Gefühl und der Geruch ist, und wie ein jeder dieser Sinne nach eurer Willkühr sich äußert; oder was die Quellen sind, aus welchen auch das Wesen und Daseyn derselben entspringt. Machet mir aber, ihr Kurzsichtigen, keine hochtrabenden Schilderungen von dem Mond, der Sonne und den übrigen prachtvollen Himmelskörpern, die in so großer Ferne aufgestellt und ihrer Natur nach so sehr verschieden sind, bevor ihr euch nicht

24) l. l. πάριτε νῦν, οἱ τύφου καὶ ἀπαιδευσίας καὶ πολλῆς ἀλαζονείας γέμοντες, οἱ δοκησίσοφοι, καὶ μὴ μόνον ὃ ἐστιν ἕκαστον εἰδέναι σαφῶς ἔτι φάσκοντες, ἀλλὰ καὶ τὰς αἰτίας προσαποδοῦναι διὰ θρασύτητα τολμῶντες, ὥσπερ ἢ τῇ τοῦ κόσμου γενέσει παρατυχόντες, καὶ ὡς ἕκαστα — καὶ ἐξ ὧν ἀπετελεῖτο, κατιδόντες, ἢ σύμβουλοι περὶ τῶν κατασκευαζομένων τῷ δημιουργῷ γενόμενοι. Eine herrliche Parallele zu Röm. 11, 34. 35. τίς ἔγνω νοῦν κυρίου; ἢ τίς σύμβουλος αὐτοῦ ἐγένετο;

selbst erforschet habt und genau kennt [25]. Wenn ihr dieß gethan: so wird man euch, wenn ihr andere Gegenstände erörtert, Glauben beymessen; bevor ihr aber nicht selbst darthut, wer ihr seyd, so glaubet nicht, daß man euch als Richter anerkennen oder euer Gutachten je für gültig achten werde. Da sich nun das so verhält: so wird die eingeweihete (bis zur religiösen Moralität erhobene) Seele Gott, dem höchsten Beglücker, den Zoll bezahlen, der heil. Schrift zufolge; denn das Gesetz sagt: der Zoll gebühre dem Herrn [26].

---

25) l. l. ἄρτι τῶν ἄλλων ἀπαξαπάντων μεθέμενοι, γνωρίσατε ἑαυτοὺς καὶ οἵτινες ἐστὲ σαφῶς εἴπατε, κατὰ τὸ σῶμα, κατὰ τὴν ψυχήν, κατὰ τὴν αἴσθησιν, κατὰ τὸν λόγον· καθ' ἕν τι, κἂν τὸ βραχύτατον τῶν εἰδῶν, τί ἐστιν ὅρασις, ἀποφήνασθε, καὶ πῶς ὁρᾶτε· τί ἀκοή, καὶ πῶς ἀκούετε· τί γεῦσις, τί ἁφή, τί ὄσφρησις, καὶ πῶς καθ' ἑκάστην ἐνεργεῖτε· ἢ τίνες εἰσὶν αἱ τούτων πηγαί, ἀφ' ὧν καὶ τὸ εἶναι ταῦτα συμβέβηκε. μὴ γάρ μοι περὶ σελήνης καὶ ἡλίου καὶ τῶν ἄλλων ὅσα κατ' οὐρανὸν καὶ κόσμον, οὕτως μακρὰν διῳκισμένων, καὶ τὰς φύσεις διαφερόντων, ἀερομυθεῖτε, ὦ κενοὶ φρενῶν, πρὶν ἑαυτοὺς ἐρευνῆσαι καὶ γνῶναι. Wiederum eine ganz Sokratische Rüge. cf. Xenoph. Memorab. l. I. c. 1. §. 11—17. Wie dieser die Sophisten seiner Zeit von einer anmaßenden, die Grenzen des menschlichen Wissens überschreitenden Entscheidung über die Einrichtung der Welt zur Erforschung der menschlichen Anlagen des Geistes und ihrer Bestimmung zurückruft, so sucht auch Philo müßiger, anmaßender und überdieß gefährlicher Selbstgefälligkeit (δοκησισοφίας) zu steuern. Cic. Tuscul. V. c. 4. Sed ab antiqua philosophia usque ad Socratem — — *numeri, motusque tractabantur*, et *unde omnia orirentur, quove recederent*: studioseque ab his *siderum magnitudines, intervalla, cursus anquirebantur*, et *cuncta coelestia*. Socrates autem primus philosophiam devocavit e coelo, et in urbibus collocavit, et in domos etiam introduxit, et coëgit de vita et moribus, rebusque bonis et malis quaerere.

26) l. l. 474. τηνικαῦτα γὰρ ἴσως καὶ περὶ ἑτέρων διεξιοῦσι πιστευτέον·

)as Wort τέλος wird nun, bezogen auf religiöse Morali-
ät, also erklärt: der höchste Zweck ist, nach Moses, Ge-
orsam gegen Gott — dieser aber ist die Uebereinstim-
mung der Seele mit den göttlichen Geboten, welche alle sich
uf die Verehrung des Schöpfers der Welt beziehen — der
ugendhafte handelt in allem so, daß er seinen Lebenspfad
nsträflich wandelt, und seine Thaten von den göttlichen
eboten sich nicht unterscheiden [27].

Nach den hier aufgestellten charakteristischen Zügen
nd diese Gegner Philosophen, und zwar entweder Sophi-
en oder Epicuräer. Gegen diese scheint überhaupt die

πρὶν δὲ ὁσιωθῆς ἔτι αὐτοὶ παραστῆσαι, μὴ νομίζετε κριταὶ τῶν ἄλλων ἢ μάρτυρες ἀψευδέστατοί ποτε γενήσεσθαι. Τούτων δὲ τοῦτον ἐχόντων τὸν τρόπον, τελειωθεὶς ὁ νοῦς ἀποδώσει τὸ τέλος τῷ τελεσφόρῳ θεῷ, κατὰ τὸ ἱερώτατον γράμμα· νόμος γάρ ἐστι, τὸ τέλος εἶναι κυρίου. Num. 31, v. 41. coll. 28. Auch hier ist der Begriff τέλος, aus Rücksicht auf die 70., viel schärfer gefaßt, als der Grundtext verlangt. Denn es ist von der Vertheilung der im Kriege gemachten Beute die Rede, wovon ein Theil als eine Oblation תְּרוּמָה an Gott fallen soll, v. 29. Zufolge dieses Gebotes heißt es nun v. 41. וַיִּתֵּן מֹשֶׁה אֶת־מֶכֶס תְּרוּמַת יְהוָה לְאֶלְעָזָר, καὶ ἔδωκε Μωϋσῆς τὸ τέλος κυρίῳ τὸ ἀφαίρεμα τοῦ θεοῦ Ἐλεάζαρ τῷ ἱερεῖ, et dedit Moses partem praedae donarii loco Jovae offerendum Eleazari, pontifici; allein diese specielle Bedeutung wird bis zur abstraktesten, der ehrfurchtsvollen Gesinnung gegen Gott gesteigert.

27) L. l. 470. τέλος οὖν ἐστι κατὰ τὸν ἱερώτατον Μωϋσῆν τὸ ἕπεσθαι θεῷ — ἔοικεν ἀλληγορῶν, τὴν τῆς ψυχῆς πρὸς τὰ θεῖα δόγματα παριστὰς ἀκολουθίαν, ὧν ἡ ἀναφορὰ πρὸς τὴν τοῦ πάντων αἰτίου γίνεται τιμήν. — Und kurz vorher heißt es: ὅτως ὁ σπουδαῖος ἕκαστα δρᾷ, τὴν ἀτραπὸν λεωφόρον ἀμέμπτως τοῦ βίου, ὥστε τὰ ἔργα τοῦ σοφοῦ ἀδιαφορεῖν θείων.

Haupttendenz ganzer Abhandlungen gerichtet zu seyn. So sucht z. B. Philo in der Person Abels den Vorzug des Supranaturalismus (τὸ φιλόθεον δόγμα), als erhaben, zuverläßig und wohlthätig, vor dem egoistischen Naturalismus (ὁ φίλαυτος Καιν) zu erweisen, und versichert, daß beyde Systeme zwar in derselben Seele entspringen, allein schlechterdings nicht simultan bestehen könnten [28]); stellt in der Abhandlung Quod deterius potiori insidiari soleat - Pf. II. 152 — in Cains Person die scheinbaren Gründe für dieses naturalistische System auf und zeigt den nachtheiligen Einfluß desselben auf Tugend und Glückseligkeit [29]); setzt in der Abhandl. de posteritate Caini Pf. II. 252. die Wirkungen beyder Systeme nach ihren innern Folgen in das Licht; und verbreitet in der Untersuchung De praemiis et poenis p. 910. ed. Fft. sich über die äußeren Uebel des Naturalismus. Innere Gründe sowohl, als ein von Philo selbst angegebener äußerer [30]), führen also, dünkt mir, auf den Schluß, daß diese

28) De sacrificiis Abelis et Caini. Pf. II. p. 72—74.

29) l. l. p. 154.

30) de posteritate Caini. Pf. II. p. 252. τί τὴν Ἐπικούρειον ἀσέβειαν, ἢ τὴν τῶν Αἰγυπτίων ἀθεότητα, ἢ τὰς μυθικὰς ὑποθέσεις, ὧν μεστὸς ὁ βίος ἐστὶ, παραιτούμεθα; wenn Gott wirklich ein materielles Angesicht hat, und wenn, wer ihm entfliehen will, leicht entfliehen kann, warum wollen wir uns denn nicht lieber gleich der Gottlosigkeit der Epikuräer, oder der Gottesleugnung der Aegypter, oder den fabelhaften Meinungen, deren es im gemeinen Leben eine große Menge giebt, in die Arme werfen? — Gegen Spötter verwahrt sich auch Philo, De vita Josephi p. 544 A. — 547 C. ed. Fft. und T. II. p. 59—62. ed. Mangey., wo er die Traumauslegung Josephs von der Lösung des Räthsels des

gner entweder Anhänger der Epikuräischen Schule und
ypter, oder doch gewiß mit griechischer Literatur ver-
nte Hellenisten gewesen sind.

Doch die in der Note 5. erwähnte Gottesleugnung
Aegyptier führt näher auf die Spur. In der schönen
klärung des ersten Gebotes nämlich, wo er die griechische
römische Götterlehre berücksichtiget und herrlich sich
r das Daseyn, die Einheit und Wirkungen Gottes selbst
vohl, als seine Verehrung erklärt, beschreibt er namentlich
Streben der Aegyptier, dem Monotheismus ergebene
nschen durch Spott und Frivolität zum Polytheismus zu
leiten. Gott, spricht er, ist Schöpfer und väterlicher
gierer der Welt — der beste Ursprung aller Dinge ist
ott, und die höchste aller Tugenden die Frömmigkeit. —
n nicht geringer Irrthum hat sich über den größten Theil
Menschengeschlechts verbreitet über einen Gegenstand,
entweder allein, oder vorzüglich in der schönsten Reinheit
aller Seelen befestiget seyn sollte [31]). Denn einige ha-
t die vier Elemente, Feuer, Luft, Wasser und Erde ver-
ttert; andere die Sonne und den Mond, die Fixsterne und
meten; einige blos den Himmel, andere die ganze Welt;

---

menschlichen Lebens durch das Licht der Vernunft erklärt — eine Idee, deren Ausführung jedem denkenden und umsichtsvollen Leser vielfaches Interesse gewährt.

31) de decalogo ed. Fft. C. — E. — Mangey T. II. p. 189. θεὸς καὶ πατὴρ καὶ ποιητὴς τοῦ παντὸς — ἀρχὴ δ' ἀρίστη πάντων μὲν τῶν ὄντων θεὸς, ἀρετῶν δ' εὐσέβεια· — πλάνος τίς ὁ μικρὸς τὸ πλεῖστον τῶν ἀνθρώπων γένος κατέσχηκε, περὶ πράγματος, ὅπερ ἢ μόνον, ἢ μάλιστα ἦν εἰκὸς ἀκλινέστατον ταῖς ἑκάστων διανοίαις ἐνιδρύσθαι.

während sie jenen höchsten und ewig verehrungswürdigen Schöpfer und Regierer dieses großen Weltenstaates, den Anführer eines unüberwindlichen Heeres, den Gebieter, welcher das ganze Weltall stets beglückend regiert, verbargen, und jene falsche, unter jedem Volke verschiedene, Namen beylegten [32]. — Wie der, welcher Statthaltern und Präfekten die dem mächtigen Könige allein gebührenden Ehrenbezeugungen bewiese, höchst unvernünftig und vermessen handelte, weil er die dem Gebieter gebührende Auszeichnung den Dienern erwiese, eben so zuverläßig ist auch der, welcher Geschöpfe eben so, wie den Schöpfer verehrt, höchst unverschämt und ungerecht, weil er dieselbe Ehre ungleichen Wesen, nicht sowohl zur Verherrlichung des Niedrigeren, als zur Entehrung des Mächtigeren bezeigt [33]. Noch größerer Gottlosigkeit machen sich die schuldig, welche nicht einmal beyden gleiche Ehrerbietung bezeigen, sondern während sie den einen mit Ehrenbezeugungen überhäufen, den andern

---

32) l. l. Ἐκτεθειώκασι γὰρ οἱ μὲν τὰς τέσσαρας ἀρχὰς, γῆν, καὶ ὕδωρ καὶ ἀέρα, καὶ πῦρ· οἱ δὲ ἥλιον καὶ σελήνην, καὶ τοὺς ἄλλους πλανήτας καὶ ἀπλανεῖς ἀστέρας· οἱ δὲ μόνον τὸν οὐρανὸν, οἱ δε τὸν σύμπαντα κόσμον· τὸν δ' ἀνωτάτω καὶ πρεσβύτατον, τὸν ἀγένητον, τὸν ἄρχοντα τῆς μεγαλοπόλεως, στρατάρχην τῆς ἀηττήτου στρατιᾶς, τὸν κυβερνήτην, ὃς οἰκονομεῖ σωτηρίως ἀεὶ τὰ σύμπαντα, παρεκαλύψαντο, ψευδωνύμους προσρήσεις ἐκείνοις ἐπιφημίσαντες, ἑτέρας ἕτεροι.

33) l. l. 753. A. Mangey T. II. p. 190. καθάπερ οὖν τοῦ μεγάλου βασιλέως τὰς τιμὰς εἴ τις τοῖς ὑπάρχοις καὶ σατράπαις ἀπένεμεν, ἔδοξεν ἂν οὐκ ἀγνωμονέστατος μόνον, ἀλλὰ καὶ ῥιψοκινδυνότατος εἶναι, χαριζόμενος τὰ δεσπότου δούλοις· τὸν αὐτὸν τρόπον ἂν τοῖς αὐτοῖς γεραίρῃ τὸν πεποιηκότα τοῖς γεγόνασιν, ἴστω πάντων ἀβελτερώτατος ὢν καὶ ἀδικώτατος· ἴσα διδοὺς ἀνίσοις, οὐκ ἐπὶ τιμῇ τῶν ταπεινοτέρων, ἀλλ' ἐπὶ καθαιρέσει τοῦ κρείττονος.

ganz vernachlässigen, ja nicht einmal seiner, was man doch bey allen Dingen zu thun pflegt, gedenken. Denn sie vergessen nicht nur den, der ihnen unvergeßlich seyn soll, sondern die Erbärmlichen befleißigen sich sogar, sein Andenken zu vertilgen [34]). Andere aber, hingerissen von ungezügelter Verleumdungssucht, legen die innere Tücke ihres Herzens öffentlich an den Tag und unterfangen sich, Gott zu lästern, schärfen ihre verleumderische Zunge und suchen die aufrichtigen Gottesverehrer, denen sie einen unbeschreiblichen, ihres ganzen Herzens sich bemächtigenden Kummer verursa-

---

34) L. l. 753. A. ed. Fft. — Mangey. T. II. 190. extr. — ἔστι δ' οἳ καὶ ὑπερβάλλουσιν ἀσεβείᾳ, μηδὲ τὸ ἴσον διδόντες *, ἀλλὰ τοῖς μὲν τὰ πάντα τῶν ἐπὶ τιμῇ χαριζόμενοι, τῷ δ' οὐδὲν νέμοντες, ἀλλ' οὐδὲ μνήμης, τὸ κοινότατον **, μεταδιδόντες. (* Sic. Ms. Med. Editi μηδὲν τῶν ἴσων μεταδιδόντες. Ex eodem pro νέμοντες, scribo ἀπονέμοντες et μεταδιδόντες. Editi ἀξιοῦνται. — Ich glaubte hier und im Folgenden den Text nach Mangey citiren zu müssen, weil die Pfeiffersche Ausgabe noch nicht so weit fortgeschritten ist. ** Mangey: melius forsan κοινότατον.) Ἐπιλήθονται γὰρ ὃ μόνον προσῆκον ἦν μέμνησθαι, ἐπιτηδεύοντες οἱ βαρυδαίμονες ἑκούσιον λήθην. — Uebrigens ist dem Sinne nach mit diesen philon. Gedanken, daß innige Ehrfurcht gegen Gott über jede andere erhaben sey, verwandt Matth. 6, 24. οὐδεὶς δύναται δυσὶν κυρίοις δουλεύειν· ἢ γὰρ τὸν ἕνα μισήσει, καὶ τὸν ἕτερον ἀγαπήσει· ἢ ἑνὸς ἀνθέξεται, καὶ τοῦ ἑτέρου καταφρονήσει· οὐ δύνασθε θεῷ δουλεύειν καὶ μαμωνᾷ, da beyderseits die Gegensätze, des Matthäus μισεῖν und καταφρονεῖν nämlich, Philo's ὑπερβάλλειν ἀσεβείᾳ, οὐδὲν τῶν ἐπὶ τιμῇ ἀπονέμειν τινὶ ἐπιλανθάνεσθαι, ὃ προσῆκον ἐστι μέμνησθαι, ἑκούσιον λήθην ἐπιτηδεύειν, so wie jenes ἀγαπᾶν, ἀντέχεσθαι τινός, δουλεύειν τινί, dem philonischen τὰ πάντα τῶν ἐπὶ τιμῇ χαρίζεσθαι τινί, nicht nur sich entsprechen, sondern auch gegenseitig herrlich erläutern.

chen, geflissentlich zu kränken [35]). — Daher wollen wir mit gänzlicher Verbannung eines solchen Aberglaubens uns verwandte Wesen, wenn sie auch reinerer und höherer Natur sind, nicht anbeten (denn alles Geschaffene ist ja, eben weil es erschaffen ist, sich verschwistert, weil ja auch alle einen Vater, den Schöpfer des Weltalls, haben [36]); wir wollen uns aber mit ganzer Seele, mit aller Vernunft und ganzem Vermögen der Verehrung des Unerschaffenen, des Ewigen und Schöpfers der Welt eifrigst und kräftigst weihen, ohne uns wankend machen zu lassen und ohne die der Menge beliebigen Religionsbegriffe anzunehmen, wodurch auch die, welche gerettet werden (zur richtigen Religionserkenntniß gelangen) konnten, verführet werden. Wir wollen uns daher als höchstes und heiligstes Gebot tief einprägen, an den höchsten Gott allein zu glauben und ihn allein zu verehren; allein polytheistische Lehrsätze darf ein Mensch, welcher innig und aufrichtig die Wahrheit zu erforschen pflegt (d. h. ein ächter, die Religion von Herzen ehrender, Israelit), nicht einmal gerne hören [37]). Die-

---

35) l. l. ἕτεροι δὲ καὶ σωμάργῳ κατεσχημένοι λύττῃ, τὰ δείγματα τῆς ἐνιδρυμένης ἀσεβείας εἰς μέσον προφέροντες, βλασφημεῖν ἐπιχειροῦσι τὸ θεῖον, ἀκονησάμενοι κατήγορον γλῶτταν, ἅμα καὶ λυπεῖν ἐθέλοντες τοὺς εὐσεβοῦντας, οἷς ἄλεκτον καὶ ἀπαρηγόρητον εὐθὺς ἐνδύεται πένθος, τὴν ὅλην πυρπολοῦν ψυχὴν δι' ὤτων. * Maug. κατήγορον, scribe κακήγορον.

36) l. l. πᾶσαν οὖν τὴν τοιαύτην τερθρείαν ἀπωσάμενοι, τοὺς ἀδελφοὺς φύσει μὴ προσκυνῶμεν, εἰ καὶ καθαρωτέρας καὶ ἀθανατωτέρας οὐσίας ἔλαχον· ἀδελφὰ δ' ἀλλήλων τὰ γενόμενα, καθ' ὃ γέγονεν· ἐπεὶ καὶ πατὴρ ἁπάντων εἷς ὁ ποιητὴς τῶν ὅλων ἐστίν.

37) l. l. ἀλλὰ καὶ διανοίᾳ, καὶ λόγῳ, καὶ πάσῃ δυνάμει τῇ τοῦ ἀγενήτου καὶ ἀϊδίου καὶ τοῦ τῶν ὅλων αἰτίου θεραπείᾳ, σφόδρ' ἐντόνως καὶ

jenigen aber, welche die Sonne, den Mond, den ganzen Himmel, das Weltall und die vorzüglichsten Theile desselben

---

ἐθελουργῶς ἐπαποδυόμεθα, μὴ ὑποσκελιζόμενοι μηδ' ὑπείκοντες ταῖς τῶν πολλῶν ἀρεσκείαις, ὑφ' ὧν καὶ οἱ δυνάμενοι σώζεσθαι, διαφθείρονται. Πρῶτον μὲν οὖν παράγγελμα καὶ παραγγελμάτων ἱερώτατον στηλιτεύσωμεν ἐν αὐτοῖς, ἵνα τὸν ἀνωτάτω νομίζειν τε καὶ τιμᾶν θεόν· δόξα δ' ἡ πολύθεος μηδ' ὤτων ψαυέτω ἀνδρὸς καθαρῶς καὶ ἀδόλως εἰωθότος ζητεῖν ἀλήθειαν. Diese Worte sind aus Deuter. 6, 5. geschöpft und stimmen mit Matth. 22, 35—38. so herrlich überein, daß Philo's Worte jene treffend erläutern; denn des Matthäus πρώτη καὶ μεγάλη ἐντολὴ ist Philo's πρῶτον παράγγελμα καὶ ἱερώτατον; und ἀγαπήσεις κύριον τὸν θεόν σου ἐν ὅλῃ τῇ καρδίᾳ σου, καὶ ἐν ὅλῃ τῇ ψυχῇ σου, καὶ ἐν ὅλῃ τῇ διανοίᾳ σου entspricht Philo's διανοίᾳ καὶ λόγῳ καὶ πάσῃ δυνάμει τῇ τοῦ ἀγεννήτου καὶ ἀϊδίου καὶ τῶν ὅλων αἰτίου θεραπείᾳ σφόδρ' εὐτόνως καὶ ἐθελουργῶς ἐπαποδύεσθαι. Uebrigens hat Mangey ἀρεσκείαις durch lenocinia ausgedrückt und die ganze Stelle in der ersten Bedeutung also übersetzt: imo ne locum quidem demus nonnullorum lenociniis, quibus multos haud dubie, qui si cavissent, aliter evadere potuissent, in exitium pertractos scimus; allein mir dünkt, ohne Grund, denn ἀρέσκειαι werden ja der θεραπεία τοῦ τῶν ὅλων αἰτίου entgegengesetzt, so daß sie der ἐθελοθρησκεία Coloss. 2, 23. entsprechen, und οἱ πολλοὶ sind, nach Philo's Zartsinn, per euphemismum, die Heiden; ὑφ' ἀρεσκειῶν σώζεσθαι aber bedeutet, da es τῇ τοῦ ἀγεννήτου — θεραπείᾳ σφόδρ' εὐτόνως καὶ ἐθελουργῶς ἐπαποδύεσθαι entspricht, repudiata idololatria veri Dei religionem et cultum amplecti, und διαφθείρεσθαι, das mit ὑποσκελίζεσθαι, ὑπείκειν ταῖς τῶν πολλῶν ἀρεσκείαις vertauscht wird, ist soviel als ad falsam religionem s. ad idololatriam suscipiendam pellici. Dieser philonische Sprachgebrauch aber stimmt mit dem des N. T. überein, wo σώζειν, zur wahren Religion führen bedeutet, z. B. Matth. 18, 11. ἦλθε ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου σῶσαι τὸ ἀπολωλός; Matth. 19, 25. τίς δύναται σωθῆναι i. q. εἰσελθεῖν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ vgl. Act. 11, 14. 2 Cor. 2, 15. 1 Timoth. 2, 4. und ἀπόλλυσθαι

als Götter betrachten und öffentlich verehren, die sündigen zwar — denn natürlich sündigt der, welcher den Diener höher ehrt, als den Gebieter — allein sie sündigen doch nicht so sehr als die übrigen, welche Holz, Steine, Silber, Gold und ähnliche Materien willkührlich gestalten, und die Welt mit Statüen, Bildnissen und andern von Menschenhänden gefertigten Gegenständen anfüllen, wodurch die Bildnerkunst und Mahlerey, so wie die öffentliche Aufstellung dieser Werke dem menschlichen Leben großen Schaden verursacht hat [38]); denn sie haben ihr die kräftigste Stütze,

---

ist, vermöge des Gegensatzes i. q. διαφθείρεσθαι d. h. nach Philo ὑποσυγκαλύνεσθαι, ὑποίκειν ταῖς τῶν πολλῶν ἀρεσκείαις. — ἀλήθεια κατ' ἐξοχὴν für wahre Religion, (καθαρῶς καὶ ἀδόλως ζητεῖν ἀλήθειαν) stimmt ebenfalls mit dem Sprachgebrauche des N. T., z. B. Joh. 8, 32. Röm. 1, 25. μεταλλάσσειν τὴν ἀλήθειαν τοῦ θεοῦ ἐν τῷ ψεύδει, vergl. VV. 18 u. 19., überein.

38) l. l. Fft. 753 DE — 754 A. Mangey T. II. 191. ἀλλ' οἱ μὲν ἡλίου καὶ σελήνης, καὶ τοῦ σύμπαντος οὐρανοῦ τε καὶ κόσμου, καὶ τῶν ἐν αὐτοῖς ὁλοσχερεστάτων μερῶν, ὡς θεῶν, πρόπολοί τε καὶ θεραπευταὶ, διαμαρτάνουσι μὲν (πῶς γάρ' οὐ, τοὺς ὑπηκόους πρὸ τοῦ ἄρχοντος ἀποσεμνύνοντες;) ἧττον δὲ τῶν ἄλλων ἀδικοῦσι, τὰ ξύλα καὶ λίθους, ἄργυρόν τε καὶ χρυσὸν, καὶ τὰς παραπλησίους ὕλας μορφωσάντων, ὡς φίλον ἑκάστοις· εἶτ' ἀγαλμάτων καὶ ξοάνων, καὶ τῶν ἄλλων χειροποιημένων, ὧν πλαστικὴ καὶ ζωγραφία καὶ δημιουργία * μεγάλα ἔβλαψε τὸν βίον τῶν ἀνθρώπων, καταπλησάντων τὴν οἰκουμένην. * Statt δημιουργία (und der von mir gewagten, precären Uebersetzung desselben, schlägt Mangey vor, melius, forsan, κακαὶ δημιουργοί. Sic enim infra p. 766. AB. Fft. ὧν γραφικὴ καὶ πλαστικὴ βλαβεραὶ δημιουργαί; de legatione, γρ. κ. πλ. βλαβεραὶ δημιουργοί; de Monarch. 824. CD. πλαστικὴν καὶ ζωγραφίαν συνεργοὺς τῆς ἀπάτης. Unde emendandus etiam videtur Noster de Gigantibus p. 292. τὰς δοκίμους καὶ γλαφυρὰς τέχνας, ζωγραφίαν καὶ ἀνδριαντοποιΐαν· ibi repone τὰς δ (sic enim Codex Mediceus) δοκίμους καὶ βλαβερὰς τέχνας etc.

die seiner stets würdige Idee, die Lebendigkeit Gottes, geraubt. Daher werden sie, wie ein Kahn ohne Ruder, stets als ein Spiel der Wogen herumgetrieben, so daß sie weder in den Hafen einlaufen können, noch kräftig die Wahrheit (ächte Religiosität) zu erlangen vermögen, weil sie in Rücksicht des Beachtungswürdigen, worauf allein ihr ganzes Augenmerk gerichtet seyn sollte, mit Blindheit behaftet sind. Ja, nach meiner Meynung, ist ihr Leben noch unglücklicher, als das Leben der körperlich Blinden. Denn diese haben entweder durch eine schwere Krankheit, oder durch Bosheit der Feinde einen großen Verlust erlitten, jene aber haben nicht nur aus freyer Wahl das Auge der Seele verdunkelt, sondern auch absichtlich ganz von sich geworfen. Daher verdienen jene, als Unglückliche, Mitleid, diese aber trifft, als Schuldige, gerechte Strafe, weil sie nicht einmal das, was so sehr nahe liegt, und was sogar ein kleines Kind einsieht, bedacht haben, daß der Künstler vollkommner ist als sein Werk, sowohl in Rücksicht auf die Zeit, denn er ist älter und gewissermaßen des Kunstwerks Vater, als auch auf die Kraft, denn das Wirkende ist erhabener als das, worauf gewirkt wird [39]). Philo verfolgt diesen Gegenstand

---

39) l. l. Mangey p. 191. extr. — 192. τὸ γὰρ κάλλιστον ἔρεισμα τῆς ψυχῆς ἐξέκοψαν, τὴν περὶ τοῦ ζῶντος ἀεὶ θεοῦ προσήκουσαν ὑπόληψιν· ὥσπερ τε ἀνερμάτιστα σκάφη, ὧδε κἀκεῖσε σαλεύουσι, διαφερόμενοι τὸν αἰῶνα· μηδέποτ' εἰς λιμένα καταῖραι, μηδ' ἐνορμίσασθαι βεβαίως ἀληθείᾳ δυνάμενοι, τυφλώττοντες περὶ τὸ θέας ἄξιον, πρὸς ὃ μόνον ὀξυδορκεῖν ἀναγκαῖον ἦν· καί μοι δοκοῦσι τῶν τὰς τοῦ σώματος ὄψεις πεπηρωμένων ἀθλιώτερον ζῆν. Ἐκεῖνοι μὲν γὰρ ἀκουσίως, ἐβλάβησαν, ἢ νόσον ὀφθαλμῶν χαλεπὴν ὑποστάντες, ἢ πρὸς ἐχθρῶν ἐπιβουλευθέντες: οἱ δ' ἑκουσίῳ γνώμῃ τὸ τῆς ψυχῆς ὄμμα οὐκ ἠμαύρωσαν μόνον, ἀλλὰ καὶ παντελῶς ἀποβαλεῖν ἠξίωσαν.

und bedient sich selbst eines apagogischen Beweises — wenn nämlich eine Vergötterung ja statt finden sollte: so müßte vielmehr der Künstler als wie das Kunstwerk, als Gott betrachtet werden. Doch, da ein weiteres Nachgehen hier zu weit vom Hauptzweck abführen würde: so will ich nur noch seine Schlußworte hersetzen: Kein Lebendiger darf also etwas Lebloses anbeten, denn es ist die höchste Unvernunft, lebende Geschöpfe zur Anbetung der menschlichen Kunstwerke herabzuwürdigen [40].

Aegypten aber, fährt Philo fort, macht sich, außer dem, das ganze Heidenthum treffenden Vorwurf, auch noch eines besonderen großen Vergehens schuldig. Außer Statüen nämlich und Bildnissen haben die Aegyptier auch unvernünftige Thiere, Stiere, Widder, Böcke zur göttlichen

Ὅθεν τοῖς μὲν ἔλεος ὡς ἠτυχηκόσι, τοῖς δὲ κόλασις ὡς μοχθηροῖς ἕπεται δικαίως· οἱ μετὰ τῶν ἄλλων οὐδὲ τὸ προχειρότατον ἐνενόησαν, ὃ κἂν παῖς ἔγνω νήπιος, ὅτι τοῦ τεχνιτευθέντος ὁ τεχνίτης ἀμείνων, καὶ χρόνῳ, πρεσβύτερος γὰρ καὶ τρόπον τινὰ τοῦ δημιουργηθέντος πατὴρ· καὶ δυνάμει· τὸ γὰρ δρῶν τοῦ πάσχοντος ἐπικυδέστερον. — Dieß dient zur Erläuterung der bildlichen Redensarten Matth. 18, 9. ἐξαίρειν τὸν ὀφθαλμὸν, βάλλειν αὐτον ἀπὸ σου, denn wie beym Matth. das ἐξαίρειν, βάλλειν ἀπὸ σου völlige Entsagung einer sündlichen Begierde bedeutet, so wird hier von Philo ἑκουσίῳ γνώμῃ τὸ τῆς ψυχῆς ὄμμα ἀμαυρῶν — ἀξιῶν τὸ τῆς ψυχῆς ὄμμα παντελῶς ἀποβάλλειν von verschuldeter und vorsätzlicher Verzichtung auf richtigere Erkenntniß Gottes gebraucht. In Absicht auf Sprachgebrauch — obgleich der Inhalt verschieden ist — stimmen also beyde, Matthäus und Philo, überein.

40) l. l. Mangey p. 193. μηδεὶς οὖν τῶν ἐχόντων ψυχὴν ἀψύχῳ τινὶ προσκυνείτω· πάνυ γὰρ τῶν ἀτόπων ἐστὶ, τὰ τῆς φύσεως ἔργα πρὸς θεραπείαν τετράφθαι τῶν χειροκμήτων.

Würde erhoben und für jedes eine besondere Fabel erson-
nen 41). Doch läßt sich vielleicht dafür ein Scheingrund
anführen, der nämlich, daß dieß die zahmsten und zum Le-
ben nützlichsten Thiere sind, denn der pflügende Stier macht
Furchen zum Säen und ist auch sehr brauchbar zum Aerndten
und Dreschen. Der Widder aber liefert die beste Decke zur
Bekleidung. Denn die nackten Körper würden leicht, ent-
weder durch Hitze, oder durch heftige Kälte leiden, wenn sie
bald die brennendste Sonnenhitze, bald die heftigste Kälte
plagte; allein sie gehen noch viel weiter, so daß sie auch die
wildesten und unbezähmbarsten Thiere, Löwen, Krokodile,
und unter den kriechenden die giftige Schlange mit Tempeln,
Capellen, Opfern, festlichen Spielen, öffentlichen Processio-
nen und dergleichen beehren 42). Allein Menschen, welche

---

41) l. l. Αἰγύπτῳ δ' ὁ μόνον τὸ κοινὸν ἔγκλημα χώρας ἁπάσης, ἀλλὰ καὶ ἕτερον ἐξαίρετον ἐπάγεται δικαίως· πρὸς γὰρ ξοάνοις καὶ ἀγάλμασιν, ὅτι καὶ ζῶα ἄλογα παρηγγύησαν εἰς θεῶν τιμὰς, ταύρους, καὶ κριὸς, καὶ τράγους ἐφ' ἑκάστῳ μυθικόν τι πλάσμα τετερατευμένοι. Merkwürdig ists, daß er hier χώρα ἁπάσα von der ganzen Welt, wie oben Note 38. ἡ οἰκουμένη, wie Matth. 24, 14., braucht.

42) l. l. καὶ ταῦτα μὲν ἴσως ἔχει τινὰ λόγον· ἡμερώτατα γὰρ καὶ ὠφελιμώτατα βίῳ· ἀροτὴρ ὁ βοῦς, αὔλακας ἀνατέμνει εἰς τὰς σποράς· (Ms. Medic. καιρῷ σπορᾶς) ἀλοῆσαι πάλιν, ὅταν δέῃ τὸν καρπὸν καθαίρεσθαι, δυνατώτατος. Ὁ κριὸς σκεπασμάτων τὸ κάλλιστον, ἐσθῆτα, παρέχει. Γυμνὰ γὰρ ἂν τὰ σώματα διεφθείρετο ῥᾳδίως, ἢ διὰ θάλπος, ἢ διὰ κρύος ἄμετρον, τότε μὲν τῷ ἀφ' ἡλίου φλογμῷ, τότε δ' ἀπ' ἀέρος περιψύξει (ita Ms. Med. pro περιψυχθέντων; item ἀλόγων pro ἀνημέρων)· νυνὶ δὲ καὶ προσυπερβάλλοντες τῶν ἀλόγων τὰ ἀγριώτατα καὶ ἀτιθασσότατα, λέοντας, καὶ κροκοδείλους, καὶ ἑρπετῶν τὴν ἰοβόλον ἀσπίδα, γεραίρουσιν ἱεροῖς καὶ τεμένεσι, θυσίαις τε καὶ πανηγύρεσι, καὶ πομπαῖς, καὶ τοῖς παραπλησίοις.

in beyden Elementen, auf der Erde und im Wasser die wildesten Thiere aufgesucht haben, haben den Löwen unter den Landthieren als das wüthendste, und das Krokodil unter den Wasserthieren als das wildeste gefunden, und dennoch beten die Aegypter beyde an und verehren dieselben. Ueberdieß vergöttern sie auch noch viele andere Thiere, Hunde, Katzen, Wölfe; unter den Vögeln Ibisse und Habichte, und von den Fischen, entweder ganze, oder auch nur einzelne Theile derselben. Alles dieß ist die größte Thorheit [43]). Daher platzen auch Fremde, die zum ersten Mal nach Aegypten gekommen sind, ehe sie sich an diese ländliche Thorheit gewöhnet haben, beinahe vor Lachen; diejenigen hingegen, welche zu einiger vernünftiger Ausbildung gelangt sind, sind betroffen über die göttliche Verehrung achtungsloser Gegenstände, und bemitleiden die, welche dieß thun; ja, sie halten diese natürlich für noch elender, als die verehrten Thiere selbst, weil sie der Seele nach in jene verwandelt, wie Thiere in Menschengestalt herumzugehen scheinen [44]).

---

43) l. l. ἀφ' ἑκατέρου γὰρ τῶν εἰς χρῆσιν δοθέντων ἀνθρώποις ὑπὸ θεοῦ, γῆς καὶ ὕδατος, διερευνησάμενοι τὰ ἀγριώτατα, οὔτε χερσαίων λέοντος θηριωδέστερον ἀνεῦρον, οὔτε κροκοδείλου τῶν ἐνύδρων ἀγριώτερον, ἃ σέβουσι καὶ τιμῶσι. Πολλὰ μέντοι καὶ ἄλλα ζῶα, κύνας, αἰλούρους, λύκους· πτηνὰ (Ms. Med. praeponit καὶ vel scribe πτηνῶν quod magis placet. M.), ἴβιδας, καὶ ἱέρακας· καὶ πάλιν ἰχθύων ἢ ὅλα τὰ σώματα, ἢ μέρη τούτων ἐκτεθειώκασιν· ὧν τί ἂν γίνοιτο καταγελαστότερον.

44) l. l. p. 755 E — 756 A. Fft. und p. 194. Mangey. καὶ δὴ τῶν ξένων οἱ πρῶτον εἰς Αἴγυπτον ἀφικόμενοι, πρὶν τὸν ἐγχώριον τῦφον ταῖς διανοίαις ἐνσκιρῶσθαι, ἐκθνήσκουσι (Ms. Med. Editi ἐξενοθανήκασι) χλευάζοντες· ὅσοι δὲ παιδείας ὀρθῆς ἐγεύσαντο, τὴν ἐπ' ἀσέμνοις πράγμασι σεμνοποιΐαν καταπλαγέντες, οἰκτίζονται

Besonders ist der nun folgende Schluß — als Be-
weis des tiefen Blicks in das Wesen der Religiosität —
ächst merkwürdig, denn er spricht: Durch Aufhebung nun
ner jeden solcher Vergötterung vermittelst seiner heil. Ge-
setzgebung hat er zur Verehrung des wahren Gottes einge-
aden, nicht weil er einer Verehrung bedarf — denn wer
ich selbst in jeder Hinsicht genug ist, der bedarf keiner frem-
en Hülfe — sondern weil er wollte, daß das Menschen-
eschlecht, welches auf Irrwege gekommen war, wieder auf
en geraden Pfad geleitet würde, damit es, achtsam auf die
bzweckung der Natur, das höchste Ziel erreichte, die Er-
enntniß des wahren Gottes, welcher das wichtigste und
öchste Gut ist, von welchem, wie aus einer Quelle, der
Welt und allem Einzelnen, was in derselben sich befindet,
Güter reichlich zufließen [45]).

τὰς χειμῶνας· ἀθλιωτέρους, ὅπερ εἰκός, ὄντας ὑπολαμβάνοντες τῶν τιμωμένων, μεταβεβληκότας εἰς ἐκεῖνα τὰς ψυχάς, ὡς ἀνθρωποειδῆ θηρία περιπατεῖν δοκεῖν. Diese Stelle Philo's liefert den befriedigendsten historischen Commentar zu Röm. 1, 23—25. — Ueber diese Verehrung der Thiere und ihre religiöse Abzweckung s. außer Herodot II, 65. und Diodor. Sicul. I, 84. besonders Vogel Versuch über die Religion der alten Aegypter und Griechen 1793. und Heeren über die Politik, den Verkehr und Handel der alten Welt 11. Band. 423 ꝛc.

45) l. l. Ἀνελὼν οὖν ἐκ τῆς ἱερᾶς νομοθεσίας πᾶσαν τὴν τοιαύτην ἀσέβειαν, ἐπὶ τὴν τοῦ πρὸς ἀλήθειαν ὄντος θεοῦ τιμὴν ἐκάλεσεν, ἑαυτοῦ (Ms. Med. αὐτὸς. Forsan αὐτὸς) τιμῆς οὐ προσδεόμενος· ὁ γὰρ ἑτέρου χρεῖος ὢν ὁ αὐταρκέστατος ἑαυτῷ· βουλόμενος δὲ τὸ γένος τῶν ἀνθρώπων ἀνοδίαις πλανώμενον εἰς ἀπλανεστάτην ἄγειν ὁδὸν, ἵν᾽ ἑπόμενον τῇ φύσει τὸ ἄριστον εὕρῃ τέλος, ἐπιστήμην τοῦ ὄντως ὄντος, ὅς ἐστι τὸ πρῶτον ἀγαθὸν καὶ τελειότατον· ἀφ᾽ οὗ τρόπον πηγῆς ἄρδεται τῷ κόσμῳ καὶ τοῖς ἐν αὐτῷ τὰ ἐπὶ μέρους ἀγαθά.

In diesen tief motivirten und stark ausgesprochenen Rügen spricht Philo nicht, wie in den obigen Stellen, vom Polytheismus der Nichtjuden und einem spottenden Indifferentismus und frivoler Irreligiosität überhaupt, sondern insbesondere und ganz bestimmt von der gröbsten Ausartung der Abgötterey bey den Aegyptern, und warnt vor der Gefahr eines so verführerischen Beyspiels.

Aber Philo, welcher den Spott und die Irreligiosität der Nichtjuden so scharf rügt, ist auch so tief in die wahre Moralität und Religiosität eingedrungen, daß er, erhaben über die Vorurtheile und den Nationalstolz der Juden, sie gegenseitig zur duldsamen Behandlung der Heiden und Proselyten, namentlich zur Vermeidung jeder Art von Spötterey über ihren Aberglauben ermahnt und verpflichtet. Denn, spricht er [46]: Was ist wohl das höchste Gut? zuverläßig Gott; allein die ihm gebührende Verehrung hat man Wesen, die keine Götter sind, erwiesen, theils weil man dieselben über die Gebühr schätzte und erhob, theils weil man aus

---

46) de poenitentia, Mang. II, 405. (Fft. 717.) τί δ' ἂν εἴη τῶν ὄντων ἄριστον, ἢ θεός· οὗ τὰς τιμὰς προσένειμαν τοῖς οὐ θεοῖς, τοὺς μὲν ἀποσεμνύνοντες πλέον τοῦ μετρίου· τοῦ δὲ ἐλάττον, οἱ κενοὶ φρενῶν, ἐκλαθόμενοι. Πάντες οὖν ὅσοι τὸν κτίστην καὶ πατέρα τοῦ παντός, εἰ καὶ μὴ ἐξ ἀρχῆς σέβειν ἠξίωσαν, ἀλλ' ὕστερον μοναρχίαν ἀντὶ πολυαρχίας σέβειν (omnino dele, deest enim in Mss. et certo redundat) ἀσπασάμενοι, φιλτάτους καὶ συγγενεστάτους ὑποληπτέον, τὸ μέγιστον εἰς φιλίαν (ita Mss. pro φιλανθρωπίαν. ibidem scribo οἰκειότητα ex Mss. Bodl. et Paris. Reg. Editi οἰκειότατον. v. de Vita Mos. III. 679. et de legg. Spec. p. 796. ed. Fft.) καὶ οἰκειότητα παρεσχημένους θεοφιλὲς ἦθος, οἷς χρὴ καὶ συνήδεσθαι καθάπερ ἂν εἰ καὶ τυφλοὶ πρότερον ὄντες, ἀνέβλεψαν, ἐκ βαθυτάτου σκότους αὐγοειδέστατον φῶς ἰδόντες.

Unverstand Gottes völlig vergaß. Alle nun, welche den Schöpfer und Vater des Weltalls entweder von Anfange an freywillig verehren, oder auch später statt des Polytheismus sich lieber dem Monotheismus ergeben, muß man für die innigsten Freunde und die nächsten Verwandten halten, weil sie Ehrfurcht vor Gott beweisen, welche das stärkste Band der Freundschaft und Vertrautheit ist. Vielmehr muß man sich mit ihnen freuen, weil sie, gleich Blinden, welche das Gesicht wieder erlangt, aus der tiefsten Finsterniß zum hellesten Lichte gelangt sind.

Besonders sucht er in den Büchern de monarchia die Einheit Gottes und der ihm allein gebührenden Anbetung physicotheologisch und philosophisch zu erweisen, und eben sowohl Nichtjuden zu diesem Glauben zu erwecken, als Juden vor dem Abfall zum Heidenthum zu warnen. Den Juden empfiehlt er Toleranz gegen die Heiden, und verbietet ihnen zugleich, über heidnischen Aberglauben nicht zu spotten, theils, weil sie in unverschuldeter Unwissenheit sich befänden, theils weil Spott und Frivolität auch sie zur Verschmähung und Verspottung des einzigen, wahren Gottes aufreitzen könnte, theils weil wahre und innige Ehrfurcht gegen Gott die stärkste Quelle der aufrichtigsten Liebe und gegenseitigen Achtung sey. Denn, spricht er, allen Proselyten ertheilt er dieselben Gerechtsame, als die Eingebornen besitzen, und ermahnt die alten Insassen, diese nicht nur zu ehren, sondern ihnen auch eine besondere Freundschaft und hohes Wohlwollen zu schenken. Und dieß mit Recht, denn da sie aus Liebe zur Tugend und Heiligkeit, das Vaterland, Freunde und Verwandte verlassen haben, so sollen ihnen bey andern Städte, Familien und Freundschaften nicht verschlos-

sen seyn, sondern den aus eigenem Verlangen nach wahrer Ehrfurcht gegen Gott strebenden als Zufluchtsörter offen stehen. Denn die Verehrung des einzigen Gottes ist der wirksamste Beweggrund und das unauflöslichste Band der Liebe und des Wohlwollens [47]). Wegen dieser Gleichheit der Rechte und Freyheiten, welche er Proselyten wegen ihrer Entsagung des väterlichen und hergebrachten Aberglaubens zusichert, gebietet er (Gott) auch, nicht die Zunge, durch Spott und Lästerung der Götter, an welche Andere glauben, verleumderisch und ungezähmt spottend und schmähend zu mißbrauchen, damit nicht auch jene aufgereizt werden unehrerbietig von dem wahren Gott zu sprechen. Denn aus Unbekanntschaft mit der bessern Religion können sie leicht fehlen, weil sie das Falsche als wahr von Kindheit an gelernt haben

47) de monarchia Mang. II, 219. (Fft. 818.) ἰσοτιμίαν (Ms. Coisl. melius ἰσοτιμίας, sed nec sic tamen placet. Forsan ἰσονομίας, ut in seqq., ἰσονομίαν καὶ ἰσοτέλειαν παρέχει. Mox pro ἴσα repone ὡς) γοῦν ἅπασιν ἐπηλύταις μεταδοὺς καὶ χαριζόμενος ἴσα καὶ τοῖς αὐτόχθοσι, παραινεῖ τοῖς εὐπατρίδαις μὴ μόνον αὐτοὺς τιμαῖς γεραίρειν, ἀλλὰ καὶ ἐξαιρέτῳ φιλίᾳ καὶ εὐνοίᾳ περιττῇ. Καὶ μήποτ' εἰκότως; ἀπολελοιπότες — πατρίδα καὶ φίλους καὶ συγγενεῖς δι' ἀρετὴν καὶ ὁσιότητα; μὴ ἀμοιρείτωσαν ἑτέρων πόλεων καὶ ὑμῶν (forsan οἰκείων, sicut infra p. 825. οἰκείων καὶ συγγενῶν καὶ πολιτῶν) καὶ φίλων, ἀλλ' ἔστωσαν ἔφεδροι καταφυγαὶ τοῖς πρὸς εὐσέβειαν αὐτομολοῦσι. φίλτρον γὰρ ἀνυσιμώτατον καὶ δεσμὸς ἄλυτος εὐνοίας ἐρωτικῆς, (omnino repone ἑνωτικῆς sicut infra p. 831. φίλτροις ἑνωτικῆς εὐνοίας. Item de Fortit. ἑνωτικῇ καὶ ἀδιαλύτῳ φιλίᾳ κέχρηνται) ἡ τοῦ ἑνὸς θεοῦ τιμή. — Wie tief gedacht, wie schön gesagt! Ein Pendant dazu ist Coloss. 3, 14. ἐπὶ πᾶσι δὲ τούτοις (ἐνδύσασθε) τὴν ἀγάπην, ἥτις ἐστὶ σύνδεσμος τῆς τελειότητος.

und dieser Irrthum mit ihnen aufgewachsen ist, hingegen, giebt es einige von unserer Nation, welche der Verehrung, des einzigen Gottes entsagen und die höchste Station der Heiligung und Verehrung Gottes verlassen, diese verwirken die härtesten Strafen, weil sie die Finsterniß dem hellesten Lichte vorziehen, und den Verstand, welcher helle zu sehen im Stande war, verdunkeln [48]).

Unter allen diesen anonymen und namentlich angegebenen Gegnern, deren frivolen Spott und Irreligiosität Philo rügt, kann niemand anders, als Nichtjuden, und zwar theils philosophirende Hellenisten, theils in Abgötterey und Indifferentismus versunkene Aegypter zu verstehen seyn. Allein, gesetzt man könnte in den obigen Stellen dieses Resultat nach problematisch finden: so erhebt die Abhandlung: „Ueber die Verwirrung der Sprachen beym Thurmbau zu Babel," welche Philo durch seine Auslegung geflissentlich und ganz gegen Spöttereyen in Schutz nimmt, meine Behauptung zur befriedigendsten Evidenz.

Ich will jedoch, der Kürze wegen, nur die Hauptgedanken hervorheben, um den Gang und Zweck dieser Abhandlung desto anschaulicher zu machen.

Philo stellt an die Spitze diese ganze Erzählung Genes. XI, 1—9. und zwar nach dem Texte der LXX.

48) l. l. 220. Mang. ἀγνοίᾳ γὰρ διαφορᾶς, ἅτε τὸ ψεῦδος ὡς ἀληθὲς προμαθόντες ἐκ παίδων καὶ σύντροφον ἔχοντες, ἐξαμαρτήσονται. τῶν δ᾽ ἀπὸ τοῦ ἔθνους εἰσί τινες, οἱ καθυφιέντες τὴν τοῦ ἑνὸς τιμὴν, ἐκλιπόντες (forsan καὶ λίποντες) τὴν ἀναγκαιοτάτην τάξιν εὐσεβείας καὶ ὁσιότητος, ταῖς ἀνωτάτω τιμωρίαις ὀφείλουσι κολάζεσθαι, σκότος αἱρούμενοι πρὸ αὐγοειδεστάτου φωτὸς, καὶ ἀπεργαζόμενοι διάνοιαν, ὀξὺ καθορᾷν δυναμένην.

auf deren buchstäblich angenommenen Sinn die Erläuterung und Argumentation sich einzig und allein gründet [49]).

An diesen Text knüpft er nun folgende Erklärung: „Menschen, denen unsere väterliche Verfassung missfällt und die stets auf Tadel und Beschuldigungen der Gesetze sinnen, bedienen sich aus Unehrerbietigkeit gegen Gott, dieser und ähnlicher Erzählungen, als Bestätigungsgründe ihrer Gottesvergessenheit, und sprechen spottend: Wisset ihr euch auch jetzt noch viel auf euere Gebote, als ob sie eine untrügliche Richtschnur der Wahrheit selbst (der wahren Religion) enthielten? Denn sehet, die von euch als heilig erklärten Bücher enthalten ebenfalls Fabeln, die ihr gewöhnlich, wenn sie aus dem Munde der Nichtjuden kommen, verspottet und verlachet [50]). Doch es ist nicht nöthig, die überall in der Mos. Gesetzgebung eingestreuten Fabeln geflissentlich zu sammeln, als wenn wir nur dazu Muße hätten und absichtlich nach Beschuldigungen haschten, nein, wir wollen der ersten, auf die wir stoßen, erwähnen. Die Sage z. B. vom Thurmbau zu Babel ist völlig der Fabel von den Giganten ähnlich, die, nach der Versicherung Homers, des größten und geschätztesten Dichters, gesonnen waren, drey sehr hohe

49) de confusione linguarum Pf. III, 312—314. (Fft. 520. Mang. I. 404.)

50) l. l. p. 314. ed. Pf. οἱ μὲν δυσχεραίνοντες τῇ πατρίῳ πολιτείᾳ, ψόγον καὶ κατηγορίαν ἀεὶ τῶν νόμων μελετῶντες, τούτοις καὶ τοῖς παραπλησίοις, ὡς ἂν ἐπιβάθραις τῆς ἀθεότητος αὐτῶν, οἱ δυσσεβεῖς, χρῶνται, φάσκοντες· ἔτι νῦν σεμνηγορεῖτε περὶ τῶν διατεταγμένων, ὡς τοὺς ἀληθείας κανόνας αὐτῶν περιεχόντων; Ἴδε γὰρ αἱ ἱεραὶ λεγόμεναι βίβλοι παρ' ὑμῖν καὶ μύθους περιέχουσιν, ἐφ' οἷς εἰώθατε γελᾶν, ὅταν ἄλλων διεξιόντων ἀκούητε.

Berge auf einander zu thürmen, in der Hoffnung, auf diese Weise sich leicht den beabsichtigten Pfad zum Himmel, und zu den Höhen des Aethers zu bahnen [51]). Er singt aber von ihnen also:

> Ossa wähnten sie sich auf Olympus zu setzen, auf Ossa Pelions Waldgebirg, um hinauf in den Himmel zu steigen.

Der Olympus, Ossa und Pelion sind Namen von Bergen. Statt dieser führt Moses einen Thurm an, welchen die damals lebenden Menschen zu bauen begonnen hätten, weil sie eben so sehr aus Unverstand als Stolz den Himmel erreichen wollten. Dieses ganze Unternehmen war der höchste Unverstand — [52]).

---

51) l. l. καίτοι τί δεῖ τὰς πολλαχόθι τῆς νομοθεσίας ἐσπαρμένας ἀναλέγεσθαι, ὥσπερ χολὴν ἄγοντας καὶ ἐγκαυχῶντας διαβολάς, ἀλλ' ἢ μόνον (Mang. Quidni ἀλλὰ μόνον, vel ἀλλ' ἢ μόνον) τῶν ἐν χερσὶ καὶ παρὰ πόδας ὑπομνήσειν; Εἷς μὲν ἂν εἴη ὁ λοιπὸς τῷ συντεθέντι ὑπὸ τῶν Ἀλωαδῶν, οὓς ὁ μέγιστος καὶ δοκιμώτατος τῶν ποιητῶν Ὅμηρος διανοηθῆναι φησὶ τρία τὰ περιμήκη τῶν ὀρῶν ἐπιφορῆσαι καὶ ἐπιχῶσαι, ἐλπίσαντας τὴν εἰς οὐρανὸν ὁδὸν τοῖς ἀνέρχεσθαι βουλομένοις, εὐμαρῆ διὰ τούτων ἔσεσθαι πρὸς αἰθέριον ὕψος ἀρθέντων. — Auch auf die Kirchenväter hat sich dieser Spott fortgepflanzt s. Origenes contra Cels. IV. c. 3. p. 174. Huc respexit Julianus, calumniis contra fidem hanc etiam de turre historiam adjiciens, apud Cyrill. IV. p. 135. Justin. Martyr. Cohort. p. 28. Mang. (De Aloadis v. Apollodor. in Biblioth. I. §. 4. p. 25. Pfeiff.)

52) l. l. ἔτι δὲ τὰ περὶ τούτων ἔπη τοιαῦτα — Odyss. XI. v. 314.

> Ὄσσαν ἐπ' Οὐλύμπῳ μέμασαν θέμεν· αὐτὰρ ἐπ' Ὄσσῃ
> Πήλιον εἰνοσίφυλλον, ἵν' οὐρανὸς ἀμβατὸς εἴη.

Ὄλυμπος δὲ καὶ Ὄσσα καὶ Πήλιον, ὀρῶν ὀνόματα. Πύργον δὲ ὁ νομοθέτης ἀντὶ τούτων εἰσάγει πρὸς τῶν τότε ἀνθρώπων κατασκευαζόμε-

Ein anderes Gegenstück zu Mosis Sage von der Sprachverwirrung liefere bey den Fabeldichtern die Gleichheit der Sprache der Thiere [53], der sie durch Ungenügsamkeit und Streben nach Unsterblichkeit verlustig geworden, so daß sich nun die Einheit der Sprache in viele Dialecte verwandelt und das zerrissene Band der Sprache sie sebst, bey eingetretener Unverständlichkeit, getrennt hätte [54]. Philo aber stellt die treffliche Bemerkung entgegen: die Mos. Erzählung habe in sofern dennoch einen Vorzug, daß sie die gemeinsame Sprache der Wahrheit gemäßer blos auf vernünftige Wesen beschränke [55].

Ein dritter Einwurf und Spott ist von dem ganz verfehlten Zweck der Sprachverwirrung, der Gemeinschaft und Macht des Lasters vorzubeugen, entlehnt [56],

---

νον, θεληθέντων ὑπ' ἀνοίας ἅμα καὶ μεγαλαυχίας ἀθανῦ ψαῦσαι. Πάντα γὰρ ἦν φρενοβλάβεια δεινή, welches nun aus physischen Gründen erweisen wird.

53) l. l. p. 516. ἕτερον δὲ τι συγγενὲς τούτῳ (d. h. der Mos. Erzählung) περὶ τῆς τῶν ζώων ὁμοφωνίας (Ms. Med. συμφωνίας) πρὸς μυθοπλαστῶν ἀναγράφεται — Ueber diese Fabel selbst s. Plato in Politico. p. 272. ed. Steph. und Jamblich. de Pythagor. p. 150.

54) l. l. δίκην μέντοι τοῦ τολμήματος ἔδωκε τὴν προσήκουσαν· ἑτερόγλωττα γὰρ εὐθὺς ἐγένετο, ὡς ἐξ ἐκείνου, μηκέτ' ἀλλήλων ἐπακοῦσαι δύνασθαι, χάριν τῆς ἐν ταῖς διαλέκτοις, εἰς ἃς ἡ μία καὶ κοινὴ πάντων ἐτμήθη, διαφορᾶς.

55) l. l. 318. — ὁ δὲ ἐγγυτέρω τ' ἀληθοῦς προσάγων τὸν λόγον, τὰ ἄλογα τῶν λογικῶν διέζευξεν, ὡς ἀνθρώποις μόνοις μαρτυρῆσαι τὸ ὁμόφωνον.

56) l. l. ἔστι δὲ, ὥς φασι, καὶ τοῦτο μυθῶδες. Καὶ μὴν τῆς γε φωνῆς εἰς μυριάς διαλέκτων ἰδέας τομὴν, ἣν καλεῖ γλώττης

weil 1) unter entfernten Völkern, die eine ganz andere Sprache redeten und durch Länder und Meere weit von einander getrennt wären, dennoch oft unzählige Laster herrschten, weil ferner nicht die Sprachen, sondern die Verwandschaft der Gesinnungen und die Nachahmungssucht des Bösen die Quelle der Gemeinschaft des Lasters wären [57]) und man überdieß, selbst nach abgeschnittener Zunge, durch Winke, Mienen und andere körperliche Stellungen und Bewegungen, die Wünsche des Herzens eben so gut, als durch Worte zu verstehen geben könnte; weil 2) dasselbe Volk, ungeachtet der Gleichheit der Sprache, Gesetze und Lebensart, an Lasterhaftigkeit alle andere Völker übertreffen könnte, und weil 3) Unkunde der Sprachen Betrügereyen aussetze, Kenntniß derselben hingegen vor Furcht und Gefahren sichere, den Ausländer geneigt mache und bey einsichtsvollen Mitbürgern zur Empfehlung diene [58]).

Diese spottenden Gegner müssen ebenfalls, theils ihrer Charakteristik und der den Juden offenbaren Entgegenstellung Note 50., theils dem Gewichte ihrer Einwürfe zufolge Note 51—58., gebildete und mit griechischer Literatur vertraute Männer gewesen seyn.

σύγχυσιν, ἐπὶ θεραπείᾳ λέγουσιν ἁμαρτημάτων συμβῆναι, ὡς μηκέτ' ἀλλήλων ἀκροώμενοι κοινῇ συναδικῶσιν, ἀλλὰ τρόπον τινὰ ἄλλοι ἀλλήλοις κεκωφωμένοι, κατὰ συμπράξεις (addendum nunc videtur μή) ἐγχειρῶσι τοῖς αὐτοῖς. τὸ δὲ ὡς ἐπ' ὠφελείᾳ φαίνεται συμβῆναι. —

57) l. l. οὐ γὰρ αἱ φωναὶ, ἀλλὰ αἱ ὁμότροποι τῆς ψυχῆς πρὸς τὸ ἁμαρτάνειν ζηλώσεις, τοῦ συναδικεῖν αἴτιαι.

58) l. l. 318—320. — τί οὖν ὡς κακὸν αἴτιον τὸ ὁμόγλωττον ἐξ ἀνθρώπων ἠφάνιζε, δέον ὡς ὠφελιμώτατον ἱδρυθῆναι;

Nach dieser freymüthigen Darstellung der Einwürfe schreitet nun Philo bescheiden zur Widerlegung derselben durch seine eigene Erklärung. Denn er fährt also fort: Diese arglistigen und lieblosen Spötter nun mögen diejenigen namentlich widerlegen, deren Geschäft es ist, aus dem klaren Buchstaben der heil. Schrift, ohne Selbstgefälligkeit und Chikane, vielmehr blos vermittelst des nicht irre führenden, sondern jeden Anstoß leicht beseitigenden Zusammenhanges, dunkle Stellen aufzuhellen [59].

Nach Philo also bedeutet Genes. XI, 1.: Alle Welt hatte einerley Zunge und Sprache; die herrschende Uebereinstimmung in großen und unzähligen sittlichen Uebeln, welche Staaten, Völker und Länder sich zufügen und dadurch sich sowohl gegen Andere, als gegen Gott und sich selbst versündigen [60].

---

59) l. l. 320. Frf. 322 B. Dahl Chrestom. Philon. T. I. p. 45 — τοὺς δὴ ταῦτα συντιθέντας καὶ κακοτεχνοῦντας, ἰδίᾳ μὲν διελέγξουσιν οἱ τὰς προχείρους ἀποδόσεις τῶν ἀεὶ ζητουμένων ἐκ τῆς φανερᾶς τῶν νόμων γραφῆς ἀφιλονείκως ἂν ἀντισοφιζόμενοι πόθεν, ἀλλ' ἑπόμενοι τῷ τῆς ἀκολουθίας εἱργμῷ προσπταίειν ἂν ἐῶντι, ἀλλὰ κἂν εἴ τινα ἐμποδὼν εἴη, ῥαδίως ἀνατέλλοντι, ὅπως αἱ τῶν λόγων δείξεις γίνωνται ἄπταιστοι. Ueber die Sitte, den Schriftgelehrten wichtige Fragen vorzulegen und sie um Aufschlüsse über dunkle Stellen zu befragen. S. Matth. 15, 1. 2. 22, 15 — 22. und Luc. 2, 45. 46. und dazu Wolf. in Curis und Venema de Synag. vet. p. 167. — Das hier richtig gefällte Urtheil aber über grammatisch-logische und historische Schriftauslegung beweiset, daß er die Natur der Hermeneutik richtiger erkannte und würdigte, als man gewöhnlich von ihm glaubt. Oder hatte er die Karäer im Sinn?

60) l. l. 320. φαμὲν τοίνυν ἐν τῷ τὴν γῆν εἶναι πᾶσαν χεῖλος ἓν καὶ φωνὴν μίαν, κακῶν ἀμυθήτων καὶ μεγάλων συμφωνίαν

V. 2. zeigt ihm an: die eigenmächtige Wahl und Entscheidung für die Tugend oder das Laster. Denn der Morgen, d. h. das Regen und Streben der Seele (צמח, germen, oriens Zach. 6, 12. 13.) ist gut oder böse; gut, wenn der Glanz der Tugend, gleich den Strahlen der Sonne hervorbricht; böse, wenn man das von Gott Gelobte verabscheut, woraus sittliches Verderben, Disharmonie, Verwirrung und Elend entspringt [61]).

V. 3. wird von der geflissentlichen Verwirrung aller Theile der Seele und der Herabwürdigung aller Geisteskräfte zu Dienerinnen sinnlicher Genüsse verstanden [62]).

ἀγαλλιᾶσθαι· ὅσα τε πόλεις πόλεσι, καὶ ἔθνεσιν ἔθνη, καὶ χῶραι χώραις ἀνταναφέρουσι, καὶ ὅσα μὴ μόνον εἰς ἑαυτούς, ἀλλὰ καὶ εἰς τὸ θεῖον ἀσεβεῖν ἄνθρωποι. Dies wird nun von S. 320—340. ed. Pf. und 329. Fft. erläutert. — Auch Vitringa hat dieß de animorum dissensione et consiliorum diversitate erklärt, und Clericus sowohl, als von der Hardt — s. Poli Synopsis et Rosenmülleri Scholia ad h. l. — sind ihm gefolgt.

61) l. l. p. 340. τοὺς δὲ συνομοσαμένους ἐπ' ἀδικημάτων ἀπὸ ἀνατολῶν φησι κινήσαντας εὑρεῖν πεδίον ἐν τῇ γῇ Σεναάρ, ἔνθα καὶ κατοικῆσαι· φυσικώτατα. Διττὸν γὰρ εἶδος τῆς κατὰ τὴν ψυχὴν ἀνατολῆς, τὸ μὲν ἄμεινον, τὸ δὲ χεῖρον· ἄμεινον μέν, ὅταν ἡλιακῶν ἐοικότων τρόπον ἀνάσχῃ τὸ ἀρετῶν φέγγος, χεῖρον δ' ὅταν αἱ μὲν ἐπισκιασθῶσι, κακίαι δὲ ἀνάσχωσι — die Erörterung geht von S. 340—352.

62) l. l. p. 352. Fft. 332 B. — ἔτι γάρ, φησι, πληθύνομεν πλήθους — πυρὶ ἴσον τῷ, νῦν ἐστιν ἡμῖν συμπεφυρμένα καὶ συγκεχυμένα πάντα τῆς ψυχῆς, ὡς ἐναργῆ τύπον μηδένα μηδενὸς εἴδους προφαίνεσθαι — — — πάρεστε ἂν οἱ λογισμοὶ πάντες βουλευταὶ τῶν τρόπων εἰς τὸ ψυχῆς συνέδριον, ὅτι τὸν δικαιοσύνης καὶ πάσης ἀρετῆς συγκατεστάλατε ἔλεγχον, καὶ πεφροντισμένως διασκεψάμεθα, ὡς ἐπιθέμενοι κατορθώσομεν. Τοῖς μέντοι κατορθώσασιν ἔσονται μὲν ἀπειλαὶ κραταιόταται ἴδε· Diese werden nun bis S. 362. geschildert.

Der 4. V. Wohlan wir wollen uns eine Stadt und einen Thurm bauen, der bis in den Himmel reiche, ist, nach seiner Meinung, das Streben, eigennützige Zwecke auf Kosten der Vernunft und Religion, entweder allein, oder gemeinschaftlich zu verfolgen. Dieses aber sey an sich verwerflich und spreche sich selbst das Verdammungsurtheil [63]. — Dieses die Vernunft verleugnende und einzig auf sinnlichen Genuß abzweckende Bestreben nun, dessen man sich sogar geflissentlich rühmt, erwärmt Philo's moralisches Zartgefühl bis zur sarkastischen Ironie. Denn, spricht er, wir wollen uns einen Thurm bauen, heißt, wir wollen uns den höchsten Lebensgenuß bereiten und sichern. Zu diesem Behuf wollen wir uns stark verschanzen, damit ja kein Feind eindringe und ihn uns raube; alle Kräfte der Seele wollen wir so vertheilen, daß einen Theil die Vernunft, den andern die Sinnlichkeit erhalte; Reichthum, Ruhm, Ehre, sinnliche Genüsse, wollen wir zu unsern mächtigen Führern erwählen, denn durch sie kann man alles erlangen; nach Abschaffung der Gerechtigkeit, die ja nur Armuth und Ruhmlosigkeit bewirkt, wollen wir uns Gesetze geben, welche stets den Vortheil des Edleren dem, der mehr als andere vermag, sichern [64]. Ein Thurm aber soll, gleich einem Schlosse,

---

63) l. l. p. 362—374.

64) l. l. p. 364 — διοικοδομήσωμεν ἑαυτοῖς πόλιν, ἵνα τῇ, ἐχυρωσώμεθα τὰ οἰκεῖα. καταφραξώμεθα δυνατῶς, ὡς μὴ πρὸς τῶν κατατρεχόντων ἐμμαρῶς ἁλισκοίμεθα· διέλωμεν καὶ διανείμωμεν ὥσπερ κατὰ φυλὰς καὶ δήμους ἑκάστας τῶν ἐν ψυχῇ δυνάμεων· προσκληρώσαντες τὰς μὲν λογικῷ, τὰς δὲ ἀλόγῳ μερίδι· ἄρχοντας ἑλώμεθα τοὺς ἱκανοὺς, πλῦτον, δόξαν, τιμὰς, ἡδονὰς, ἀφ' ὧν ἂν δύνανται πορίσαιν ἁπάντων· τὴν πενίας καὶ ἀδοξίας αἰτίαν, δικαιοσύνην τιθε-

erbauet werden, eine unerstürmbare Veste des ununschränkt gebietenden Lasters, dessen Füße zwar wandeln auf Erden, dessen Haupt aber, wegen des hochstrebenden Geistes seiner Seele, sich erheben soll bis zum Himmel. Denn es begnügt sich in der That nicht blos Ungerechtigkeiten zu verüben gegen die Menschen, sondern es schreitet auch fort, durch Ausstoßung gottesvergessener und gottesleugnerischer Worte, zu Freveln gegen den Himmel, bald durch Verleugnung des Daseyns Gottes und seiner Fürsehung und des Ursprungs der Welt, bald, bey Annahme einer zufälligen Entstehung derselben, durch die Behauptung, daß ein Ohngefähr, heut nachtheilig, morgen glücklich, so wie es bey Schiffen und vierspännigen Wagen geschähe, die auch zuweilen ohne Kutscher und Steuermann ihre Fahrt glücklich beendigten, darüber walte. Allein die Fürsehung pflegt nicht etwa bloß

μένους ἐκποδὼν γράφωμεν νόμους, ἐν τῷ τοῦ κρείττονος συμφέρον βεβαιώσουσι τοῖς πλέον ἔχειν ἀεὶ φέρεσθαι δυναμένοις. Da ich die Worte τὴν πενίας καὶ ἀδοξίας αἰτίαν δικαιοσύνην τιθεμένους ἐκποδὼν γράφωμεν νόμους nicht verstehe, auch Herrn Prof. Pfeiffers Uebers. scribamus *leges justitiam*, paupertatis obscuritatisque fontem, *amoventes* scil. eas, quae praestantiorum jura potentioribus assignabunt, mir keinen Aufschluß giebt, vielmehr sich und der Argumentation widerspricht: so wage ich folgende Conjectur, daß ich statt τιθεμένους lese τιθέμενοι, particip. Med. und nach ἐκποδὼν mit einem Comma interpungire, und also die Worte: τὴν πενίας καὶ ἀδοξίας αἰτίαν, δικαιοσύνην τιθέμενοι ἐκποδὼν, γράφωμεν νόμους — δυναμένοις, den Sinn enthalten: abolita justitia, e qua paupertas et obscuritas proficiscuntur, scribamus nobis leges, quae commodum honesto debitum, iis, qui semper plus ceteris pollent, confirment, welches ganz der Absicht Philo's gemäß ist, und mit der sarkastischen Ironie des Aristophanes im Plutus v. 130 — und 181 — übereinstimmt.

zuweilen, sondern die des Menschen oft, die der Gottheit aber ungehindert und jederzeit ihren Zweck zu erreichen, weil Verfehlung desselben nach dem allgemeinen Eingeständniß, ein Widerspruch mit der Erhabenheit seines Wesens seyn würde [65].

Noch stärker schwingt er die Geißel der Ironie über die Publicität und Frechheit des Lasters, bey der Erläuterung der Worte: „Daß wir uns einen Namen machen. O, spricht er, welch eine große und unbegrenzte Unverschämtheit! was sprechet ihr? In Nacht und tiefe Finsterniß solltet ihr eure Missethaten verbergen und unter den Schleyer der Schaam, wenn nicht aus Drang des Herzens, doch wenigstens zum Schein verhüllen, um theils die

65) l. l. p. 364—366. πύργους δ' ὡς ἐν ἀκροπόλει κατεσκευάσθαι, τῇ τυράννῳ κακίᾳ βασίλειον ὀχυρώτατον, ἧς οἱ μὲν πόδες ἐπὶ γῆς βαίνουσιν, ἡ δὲ κεφαλὴ πρὸς οὐρανὸν φθάνει, τοσοῦτον ὑπὸ μεγαλαυχίας ὕψος ἐπιβᾶσα. τῷ γὰρ ὄντι οὐ μόνον ἐπὶ τῶν ἀνθρωπίνων ἀδικημάτων ἵσταται, μετατρέχει δὲ καὶ τὰ ὀλύμπια, τὰς ἀσεβείας καὶ ἀθεότητος λόγους προτείνουσα· ἐπειδὰν ἢ ὡς οὐκ ἔστι τὸ θεῖον διεξίῃ, ἢ ὡς οὐ προνοεῖ, ἢ ὡς ὁ κόσμος οὔ ποτε γενέσεως ἔλαβεν ἀρχὴν, ἢ ὡς γενόμενος ἀστάτοις αἰτίαις ὡς ἂν τύχῃ φέρεται, (hier ist φέρειν, conservare, moderari, regere, ganz so wie Hebr. 1, 3. φέρων τὰ πάντα τῷ ῥήματι τῆς δυνάμεως αὐτοῦ gebraucht) ποτὲ μὲν πλημμελῶς, ποτὲ δὲ οὐκ ἀνεπιτηδείως, καθάπερ ἐπὶ πλοίων καὶ τεθρίππων εἴωθε γίνεσθαι· φιλεῖ γὰρ ἔστιν ὅτε χωρὶς ἡνιόχων τε κυβερνητῶν, ὅ, τε ὁ πλοῦς καὶ ὁ δρόμος εὐθύνεσθαι, προνοίας δ' οὐδ' ὀλιγάκις, ἀλλὰ τῆς μὲν ἀνθρωπίνης πολλάκις, τῆς δὲ θείας ἀδιαστάτως ἀεὶ (melius ἀδιαστάτως καὶ ἀεὶ) κατορθοῦν· ὑπὸ τὸ διαμαρτάνειν ἀλλότριον ὁμολογεῖται θείας δυνάμεως. Welche schöne Bemerkungen über die Fürsehung Gottes! Wie edel das Bemühen, denselben gegen frivole Spötter Eingang zu verschaffen!

Gunst der Edleren euch zu erhalten, theils den Strafen offenbarer Verbrechen zu entrinnen. Allein eure Vermessenheit gehet so weit, daß ihr sie nicht nur an das Licht gebracht und von dem hellesten Sonnenlicht beleuchtet wissen wollt, und weder die Drohungen der tugendhaften Menschen, noch die unausbleiblichen Strafen Gottes, welche die ganz Verworfenen treffen, fürchtet, sondern auch allenthalben eure Laster geflissentlich verkündigt und verbreitet, um in eure Frevel, ihr elenden Lastersclaven, alle einzuweihen und jedermann damit bekannt zu machen [66]). Und was für einen Namen verlanget ihr? doch wohl den euern Thaten angemessensten? und ist dieser wohl ein einziger? der Gattung nach (der unmoralischen Gesinnung im Verhältniß zum Moralgesetz) allerdings, allein den Arten nach sind ihrer eine Legion, die, selbst wenn ihr schweigt, euch andere vorhalten werden. Sie heißen also: Unbesonnenheit verbunden mit Unverschämtheit, Kränkung vereint mit Gewalt-

66) l. l. p. 366. (Fft. 336. E.) κατασκευάζουσι μέντοι συμβολικῶς ἑαυτοῖς πύργον, τὸν περὶ κακίας λόγον, οἱ φρενοβλαβεῖς· τί βουλόμενοι, ἢ ὄνομα αὐτῶν ὑπολείπεσθαι τὸ δυσώνυμον· λέγουσι γάρ· Ποιήσωμεν ἑαυτῶν ὄνομα. Ὢ περιττῆς καὶ κεχυμένης ἀναισχυντίας· τί φατέ; νυκτὶ καὶ βαθεῖ σκότῳ τὰ ἑαυτῶν ἀδικήματα συγκρύπτειν ὀφείλοντες, καὶ προκάλυμμα αὐτῶν, εἰ καὶ μὴ τὴν ἀληθῆ, τὴν γοῦν προσποίητον, αἰδῶ πεποιῆσθαι, ἢ χάριτος ἕνεκα τῆς πρὸς τοὺς ἐπιεικεστέρους, ἢ διαδύσεως τῶν ἐφ' ὁμολογουμένοις ἁμαρτήμασι τιμωριῶν· τοσοῦτον τῆς τόλμης ἐπιβαίνετε, ὥστε μονονοὺ πρὸς φῶς καὶ λαμπρότατον ἥλιον ἐπαυγάζεσθαι; μήτε τὰς ἀνθρώπων ἀμεινόνων ἀπειλάς, μήτε τὰς ἀπαραιτήτους ἐκ θεοῦ δίκας, τοῖς οὕτως ἀνοσιουργοῖς ἀπεστυμένας (forsan ἐπανατεταμένας, intentatas. Mang. II. p. 600.) καταλείσαντες; ἀλλὰ καὶ πανταχόσε φήμας, ἀγγέλους τῶν ἑκείνων ἀδικημάτων περιπέμπειν ἀξιοῦτε, ὡς μηδεὶς ἀμύητος, μηδ' ἀνήκοος γένηται τῶν ὑμετέρων, ὦ χίλιοι καὶ παμμίαροι τολμημάτων.

thätigkeit; Gewalt im Bunde mit Todschlag, Entehrungen der Jungfrauen im Vereine mit Ehebruch, unendliche Begierde verknüpft mit Uebermaaß der Wollust, bis zur Frechheit gehender Unverstand, Ungerechtigkeit Hand in Hand gehend mit Bosheit, bis in Raubsucht ausartender Diebstahl, Lügenhaftigkeit, die selbst keinen Meineid scheut, Kaltsinn gegen Gott, der seine Gebote absichtlich verletzt; diese und andere ihnen ähnliche Thaten, sind die Namen, nach welchen ihr strebt. Es ist aber ein herrlicher Name, einen Ruhm in Dingen zu suchen, deren man sich vernünftigerweise schämen sollte. Gleichwohl brüsten sich einige damit, gleich als ob sie durch diese Denkart einen großen Einfluß auf das Publicum erlangen würden; allein ihren großen Frevel wird die mit Gott im Bunde stehende Gerechtigkeit bestrafen, wiewohl sie schon von selbst ihren Untergang nicht nur ahnen, sondern sogar vorher sehen [67]).

Dieß folgert er, mit tiefem psychologischen Blick, aus

---

67) l. l. ὀνόματος οὖν ποίου γλίχεσθε; ἢ τοῦ τοῖς κρατιστευομένοις οἰκειοτάτου; ἆρ' οὖν ὃν ἔτι μόνον; γένει μὲν ἴσως ἕν, (wie der Stoiker Paradoxon: ὅτι ἴσα τὰ ἁμαρτήματα Cic. Paradox. III.) μυρία δὲ τοῖς εἴδεσιν, ἃ κἂν ἡσυχάζητε, ἑτέρων λεγόντων ἀκούσεσθε. Προπέτεια τοίνυν ἐστὶ μετὰ ἀναισχυντίας, ὕβρις μετὰ βίας, βία μετὰ ἀνδροφονίας, σὺν μοιχείαις φθοραὶ, συν ἀμέτροις ἡδοναῖς ἄδρεστος (Ms. Coll. Nov. ἀκόρεστος, atque ita melius) ἐπιθυμία, μετὰ θράσους ἀπόνοια, μετὰ πανουργίας ἀδικία, κλοπαὶ μετὰ ἁρπαγῆς, σὺν ψευδολογίαις ψευδορκίαι, μετὰ παρανομιῶν ἀσέβειαι. Ταῦτα καὶ τὰ παραπλήσια τῶν τοιούτων ἐστ' ὀνόματα· καλὸν δὲ ἐναυχῆσαι κ' ἐπισεμνύνεσθαι, δόξαν θηρωμένους τὴν ἀπ' αὐτῶν ἐφ' οἷς εἰκὸς ἦν ἐγκαλύπτεσθαι. Καὶ μὴν ἔνιοι μέγα φρονοῦσιν ἐπὶ τούτοις, ὡς ἄμαχόν τινα ἰσχὺν ἐκ τοῦ τοιούτου νομισθῆναι παρὰ πᾶσι καρπωσαμένους· ὃς τῆς πολλῆς θράσους ἡ ὀπαδὸς τοῦ θεοῦ δίκη τίσεται· καὶ τοι τάχα τὸν ἑαυτῶν οὐ μαντευομένους μόνον, ἀλλὰ καὶ προορωμένους ὄλεθρον.

den Worten: ehe wir zerstreuet werden, an welche er eine herrliche Schilderung der Macht des Gewissens anknüpft, wovon ich nur den Schluß abschreibe: das Gewissen im Innern überführt sie und quält die absichtlich Gottesvergessenen so sehr, daß sie wider Willen eingestehen müssen, ein höheres Wesen achte auf alle Thaten des Menschen, und es stehe eine unbestechlich ahndende Gerechtigkeit bevor, welche die böse Thaten der Gottesvergessenen, so wie auch ihre Lobredner verabscheun [68]).

Das Herabsteigen Gottes im 5. V., um den Bau zu besehen, wird von Gottes Allgegenwart und seiner allweisen und heilig wirkenden Fürsehung erklärt. Denn seine Kraft walte zwar erhaltend und regierend überall, allein sein Wesen selbst sey nicht nur über die Welt, sondern, ungeachtet seiner Allgegenwart, auch über jede Art von Wahrnehmung und Begrenzung erhaben [69]). Der vermuthete spöttische

68) l. l. 368. πόθεν ἴσασιν, ὅτι σκεδασθήσονται; καὶ μὴν λέγουσι, πρὶν ἡμᾶς διασπαρῆναι. Ἀλλὰ τὸ συνειδὸς ἔνδοθεν ἐλέγχει, καὶ σφόδρα ἐπιτηδεύοντας ἀθεότητα κεντεῖ, ὡς ἄκοντας εἰς συναίνεσιν ὑποσπᾶσθαι, περὶ τοῦ τὰ κατὰ ἀνθρώπους πάντα πρὸς ἀμείνονος φύσεως ἐφορᾶσθαι, καὶ δίκην ἐφεστάναι τιμωρὸν ἀδέκαστον, ἀσεβῶν πράξεις ἐχθραίνουσαν ἀδίκους, καὶ λόγους τοὺς συνηγόρους αὐταῖς.

69) l. l. 374 — 382. προσιέναι, ἀπιέναι, κατιέναι — — κινεῖσθαι τὸ θεῖον ὑπολαμβάνειν, ὑπερκύψαντος — — — ἐστὶν ἀσέβεια. Ταῦτα δὲ ἀνθρωπολογεῖται παρὰ τῷ νομοθέτῃ περὶ τοῦ μὴ ἀνθρωπομόρφου θεοῦ, διὰ τὰς τῶν παιδευομένων ἡμῶν — — — ὠφελείας. Πανταχοῦ δὲ τὰς δυνάμεις αὐτοῦ — — — τείνας, μέρος οὐδὲν ἔρημον ἀπολέλοιπε τοῦ κόσμου, πάντα δὲ συναγαγὼν, διὰ πάντων, ἀοράτοις ἔσφιγξε δεσμοῖς, ἵνα μήποτε λυθείη — — Τὸ μὲν γὰρ ὑπεράνω τῶν δυνάμεων ὂν, ἐπινοεῖται περιττεῦον, ὁ κατὰ τὸ εἶναι μόνον· τούτου δύναμις δὲ, ᾗ ἔθηκε καὶ διετάξατο τὰ πάντα, κέκληται

Einwurf aber, wozu die Redensart: ὃν ᾠκοδόμησαν οἱ υἱοὶ τῶν ἀνθρώπων veranlassen konnte, so daß man höhnend sagen würde: „Moses verkündigt eine neue Lehre, daß Thürme und Städte nicht von andern, sondern von Söhnen der Menschen erbauet würden; wer ist so albern, daß er solche bekannte Dinge nicht wüßte?" ist ein neuer Beleg zu den obigen Folgerungen [70]), daß da ein alltäglicher Hebraismus בְּנֵי הָאָדָם, d. h. Menschen, mit buchstäblicher Strenge, nach dem Geist der griechischen Sprache hier gewürdiget wird, diese Spötter wiederum nur Hellenisten seyn konnten [71]).

Der 6te Vers wird von der Einstimmigkeit und Gemeinschaft des Lasters [72]) — das Anfangen von der Thu-

---

μὲν ἐτύμως θεὸς (von τιθέναι), ἐγκεκόλπισται δὲ τὰ ὅλα καὶ διὰ τῶν τοῦ παντὸς μερῶν διελήλυθε. Τὸ δὲ θεῖον καὶ ἀόρατον καὶ ἀκατάληπτον πανταχοῦ ὄν, ὁρατόν τε καὶ καταληπτὸν οὐδαμοῦ πρὸς ἀλήθειαν ἐστιν. Welch eine erhabene und würdige Beschreibung Gottes!

70) s. oben S. 113.

71) L. l. 378. ὃ παρέργως δὲ πρόσκειται, ὃν ᾠκοδόμησαν οἱ υἱοὶ τῶν ἀνθρώπων· ἴσως γὰρ ἄν τις εἴποι τῶν οὐκ ἐγγυῶν, ἐπιχλευάζων· καινὸν ἡμᾶς ἀναδιδάσκει μάθημα ὁ νομοθέτης, ὅτι πύργους καὶ πόλεις οὐχ ἕτεροί τινες, ἀλλὰ παῖδες ἀνθρώπων ἀνοικοδομοῦνται. Τίς γὰρ τάχ' οὕτως ἐμφανῆ καὶ περίοπτα καὶ τῶν λίαν ἐξεστηκότων, ἀγνοεῖ; außer der großen Unkunde mit der hebr. Sprache läßt auch der Anstoß an dieser Simplicität, und das Vermissen der Präcision auf griechischgebildete Gegner schließen.

72) l. l. 382. κατὰ δὲ τῶν ἐπ' ἀδικίας σεμνυνομένων, εἶπε ὁ κύριος· ἰδὲ γένος ἓν καὶ χεῖλος ἓν πάντων· ἴσον τῷ, ἰδὲ μία οἰκειότης καὶ συγγένεια, καὶ πάλιν ἁρμονία καὶ συμφωνία ἡ αὐτὴ πάντων ὁμοῦ, μηδενὸς ἠλλοτριωμένου τὴν γνώμην —

macht desselben [73]) — und das Aufhören von der weisen und gerechten Vereitlung böser Entwürfe und Thaten erklärt [74]).

Die Vereitlung aber V. 7. soll bewirkt werden durch Hülfe der Genien, weil Gott blos zu beglücken, Engeln aber zu ahnden gezieme [75]) — und das Verwirren der Spra-

---

73) l. l. p. 384. καὶ τοῦτο ἤρξαντο ποιῆσαι, μετ' οὐ μετρίου σχετλιασμοῦ λέλεκται, διότι τοῖς ῥᾳδιουργοῖς οὐ τὰ πρὸς τοὺς ὁμοφύλους μόνον συγχεῖν δίκαια ἐξήρκεσεν, ἀλλ' ἤδη καὶ τῶν ὀλυμπίων ἐπιβαίνειν ἐτόλμησαν, ἀδικίαν μὲν σπείραντες, ἀσέβειαν δὲ θερίσαντες. Ὄφελος δὲ τοῖς ἀθλίοις οὐδὲν· οἱ γὰρ ὥσπερ ἀδικοῦντες ἀλλήλους, πολλὰ ὧν ἂν ἐθελήσωσιν ἀνύουσιν, ἔργοις βεβαιούμενοι τὰ βουλαῖς ἀγνώμοσιν ἐπιλογισθέντα, οὕτω καὶ ἀσεβοῦντες· ἀζήμια γὰρ καὶ ἀπήμονα τὰ θεῖα, τοῦ δὲ πλημμελεῖν εἰς αὐτὰ οἱ δυσκάθαρτοι τὰς ἀρχὰς εὑρίσκονται μόνον, πρὸς δὲ τὸ τέλος φθάνουσιν οὐδέποτε. Wie tief gedacht, wie wahr!

74) l. l. 386. med. — 392. — 390. εἰς μεγάλην κακοδαιμονίας ὑπερβολὴν ἄγει ἡ τοῦ διαμαρτάνειν ἐκεχειρία — τῶν γὰρ τῆς ψυχῆς δεσμῶν χαλασθέντων οἷς διεκρατεῖτο, ἡ μεγίστη παρέπεται συμφορὰ, καταλειφθῆναι ὑπὸ θεοῦ —

75) l. l. p. 392 — 398. besonders S. 394. ἔτι δὲ καὶ κατὰ τὸν ἀέρα ψυχῶν ἀσωμάτων ἱερώτατος χορὸς — eine sehr merkwürdige Stelle über die Engel — βασιλεῖ δὲ ταῖς ἑαυτοῦ δυνάμεσιν ἐμπρεπὲς (εὐπρεπὲς Mss. Vat. et Medic.) ὁμιλεῖν τε καὶ χρῆσθαι πρὸς τὰς τῶν τοιούτων πραγμάτων ὑπηρεσίας, οἷσπερ ἁρμόττει μὴ ὑπὸ μόνου πήγνυσθαι θεοῦ· χρεῖος μὲν γὰρ οὐδενός ἐστιν ὁ τοῦ παντὸς πατὴρ, ὡς δεῖσθαι (videtur deesse ὑπηρεσίας vel ἐπικουρίας, vel vox quaevis consimilis, vel cum Benzelio, pro δημιουργῆσαι scribe δημιουργίας) τῆς ἀφ' ἑτέρων ἐν ἐθέλοι δημιουργῆσαι. Τὸ δὲ πρέπον ὁρῶν ἑαυτῷ τε καὶ τοῖς γενομένοις, τοῖς ὑπηκόοις δυνάμεσιν ἔστιν ἃ διαπλάττειν ἐφῆκεν, οὐδὲ ταύταις δέδωκεν αὐτοκράτορα εἰς τοῦ τελεσιουργεῖν ἐπιστήμην, ἵνα μήτι πλημμεληθείη τῶν ἀφικνουμένων εἰς γένεσιν — Eine Stelle, die über Hebr. 1, 14. εἰσὶ λειτουργικὰ πνεύματα — Licht

chen ist ihm Vereitlung der Bosheit und des Lasters [76]).

Den Schlüssel zu dieser Erklärung biete Moses selbst in dem sinnvollen Worte σύγχυσις, welches Zerrüttung der ursprünglichen Naturkräfte bedeute, da er hingegen, wenn durch diese Erzählung der Ursprung mehrerer Sprachen hätte angedeutet werden sollen, sich dafür eines Ausdrucks, der eine Theilung bezeichne, bedient haben würde [77]).

---

verbreitet. — p. 398. τὰ μὲν γνήσια τῶν ἀγαθῶν, ἃ φιλαρέτους τρέφει ψυχὰς, ἐπὶ θεὸν ἀναφέρεται μόνως αἴτιον· ἡ δὲ τῶν κακῶν μοῖρα ἀγγέλοις ἐπιτέτραπται πάλιν, ἀλλ' ἐκείνοις ἔχουσι τὴν τοῦ κολάζειν αὐτοκράτορα ἐξουσίαν, ἵνα μηδενὸς τῶν εἰς φθορὰν τεινόντων ἡ σωτήριος αὐτοῦ κατάρχῃ φύσις.

76) l. l. p. 404—406. βούλεται ὁ φυτουργὸς θεὸς σπείρειν μὲν ἐν τῷ παντὶ καλοκἀγαθίαν, διασπείρειν δὲ καὶ ἐλαύνειν ἐκ τῆς τοῦ κόσμου πολιτείας τὴν ἐπάρατον ἀσέβειαν· ἵν' ἤδη ποτὲ παύσωνται τῆς κακίας πόλιν καὶ τὸν ἀθεότητος πύργον οἰκοδομοῦντες μισάρετοι τρόποι. — ὥστε τὴν μὲν ἀρετῶν συμφωνίαν ἐμπρεπὲς ἁρμόζεσθαι θεῷ, τὴν δὲ κακίαν διαλύειν τε καὶ φθείρειν. Οἰκειότατον δὲ κακίας ὄνομα σύγχυσις· ἧς πίστις ἐναργὴς ὁ πᾶς ἄφρων, λόγοις καὶ βουλαῖς καὶ πράξεσιν ἀδοκίμοις καὶ πεφορημέναις χρώμενος.

77) l. l. 402. δίδωσι μέντοι πρὸς τοῦτ' ἀφορμὰς τὸ εἶδος τοῖς μὴ τυφλοῖς τὴν διάνοιαν ὁ νομοθέτης αὐτὸς, ὥσπερ ἀμέλει καὶ ἐφ' ὧν νῦν ἐστιν ὁ λόγος. Τὸ γὰρ γινόμενον σύγχυσιν προσεῖπεν, καίτοιγε εἰ διαλέκτων γένεσιν αὐτὸ μόνον ἐδήλου, κἂν ὄνομα εὐθυβολώτερον ἐπεφήμισεν ἀντὶ συγχύσεως — σύγχυσις μὲν ἐστιν φθορὰ τῶν ἁπλῶν δυνάμεων εἰς συμπεφορημένης μιᾶς γένεσιν — hätte Theilung der Universalsprache in Dialekte angedeutet werden sollen, so würde Moses passendere und eigenthümliche Ausdrücke gebraucht haben; τομὴ, διανέμησις, διαίρεσις und nicht das entgegengesetzte σύγχυσις, und nun fährt er p. 404 fort: ἀλλ' ἐστιν ὁ σπουδὴ διαλῦσαι τὸ κακίας εἶδος, τὴν δημιουργίας αὐτῆς ἀκυροῦ-

Führt man nun diese beziehungsvollen Erörterungen auf den dabey vorschwebenden und leitenden Hauptgedanken zurück: so entdeckt man in dieser Deutung der Verwirrung bey dem Thurmbau zu Babel wiederum ein religiöses Philosophem, über den unter Gottes Leitung zuverlässigen Sieg der religiösen Tugend über die Selbstsucht und Ohnmacht des Lasters.

Wer sind aber die Gegner, vor deren Spott Philo das göttliche Ansehen der Mos. Schriften zu retten sucht? Da er als Instanzen 1) die Himmelsstürmung der Giganten [78]; 2) das Sprechen und eine gemeinsame Ursprache der Thiere [79]; und die Entstehung der Sprachen, welche die Gegner für Wohlthat aus philosophisch-richtigen Gründen erklären [80], welches auch Philo zugiebt [81], anführt; diese Instanzen aber alle keine jüdische, sondern eine höhere, griechische Gelehrsamkeit voraussetzen; und da 4) der höhere Gesichtspunkt selbst, den Philo von dieser Mos. Erzählung

---

σαι, τὴν κοινωνίαν ἀναλεῖν, τὰς δυνάμεις ἀφανίσαι καὶ διαφθεῖραι, τὸ τῆς ἀρχῆς κράτος, ὃ δεινῶς ὠχυρώσατο παρανομίας, καθελεῖν — so konnte nun V. 7. den Sinn haben p. 402. κωφὸν ἕκαστον ἐργασώμεθα τῶν κακίας μερῶν, ὡς μήτε ἰδίαν ἀφιέναι, μήτε συνηχῶν ἑτέρῳ βλάβης αἴτιον γίνηται.

78) oben Note 51. 52.

79) oben Note 53—55.

80) oben Note 56—58.

81) l. l. p. 402. ταῦτα μὲν ἡμεῖς· οἱ δὲ τοῖς ἐμφανέσι καὶ προχείροις μόνον ἐπακολουθοῦντες, οἴονται γένεσιν διαλέκτων Ἑλληνικῶν τε καὶ βαρβάρων ὑπογράφεσθαι· οὓς οὐκ ἂν αἰτιασάμενος· ἴσως γὰρ ἀληθεῖ καὶ αὐτοὶ χρῶνται λόγῳ· παρακαλέσαιμ' ἂν, μὴ ἐπὶ τούτῳ στῆναι, μετελθεῖν δὲ ἐπὶ τὰς τροπικὰς ἀποδόσεις —

aufgefaßt hat und zu welchem er diese Spötter zu erheben sucht, ohne philosophische Cultur derselben nicht gedenkbar ist; und da endlich 5) alle diese Spöttereyen einzig von der griech. Uebers. der 70., die nach dem Geist der griech. Sprache, mit Verkennung der bekanntesten Hebraismen, z. B. oben S. 154. בְּנֵי הָאָדָם, rc. gewürdigt wird, als ihrer Quelle ausgehen: so können sie keine andern als Hellenisten, die, des Hebräischen unkundig, sich allein an die 70. hielten, oder mit griechischer Philosophie tingirte, allein eben deswegen, — da nach Bacos Ausspruch: ein wenig Philosophie entfernt von Gott, allein ein tieferes Eindringen in sie führt wieder zu ihm zurück, — luxuriöse, ausschweifende und frivole Alexandriner gewesen seyn.

Allein diese sarkastischen Rügen eines spottenden Indifferentismus sowohl, als einer höchst frivolen Irreligiosität, werfen auch, wenn mich nicht alles trügt, einen neuen Lichtstrahl auf eine in eine große Dunkelheit noch gehüllte Region des N. Ts., nämlich auf die Localität des 2ten Briefes Petri und die darin bekämpften praktischen Atheisten.

Petrus, oder der Vf. des zweyten Briefs, 1) warnt vor Männern, die praktische Atheisten sind, 2 Petr. 2, 1—3. Philo auch [82]); 2) Petrus spricht von Männern, die, dem Indifferentismus und Libertinismus ergeben, auch

---

82) oben Note 62. u. 64. auch p. 328. extr. λόγῳ δὲ καὶ δι μισαρετοι καὶ φιλομαθεῖς (φιλοπαθεῖς) συμμάχῳ χρῶνται πρὸς τὴν τῶν ἀδοκίμων δογμάτων εἰσήγησιν. Petr. l. l. v. 1. ψευδοπροφῆται — ψευδοδιδάσκαλοι, οἵτινες παρεισάξουσιν αἱρέσεις ἀπωλείας — δι' ὃς ἡ ὁδὸς τῆς ἀληθείας βλασφημηθήσεται.

andere dazu zu verführen suchen [83]), Philo ebenfalls [84]); 3) bey Petrus scheinen diese verführenden Irrlehrer Nicht-juden, und zwar von intellectueller Cultur zu seyn [85]), bey Philo weisen alle obigen Spöttereyen auf Männer von Bekanntschaft mit griechischer Literatur und Philosophie hin [86]); 4) bey Petrus suchen die Irrlehrer durch Vorspiegelung der Freyheit zur zügellosesten Verworfenheit und Frechheit zu verleiten [87]), bey Philo desgleichen [88]); 5) Petrus kündigt ihnen die sie unausbleiblich erwartenden göttlichen Strafen an [89]), Philo spricht diese ebenfalls so kräftig als schön aus [90]); 6) Petrus ist fast unerschöpflich in Worten, die ihre Arglist, Bosheit und Verworfenheit

---

83) V. 3. πλαστοῖς λόγοις ὑμᾶς ἐμπορεύσονται i. q. V. 18. ὑπέρογκα ματαιότητος φθεγγόμενοι δελεάζουσι ἐν ἐπιθυμίαις σαρκὸς, ἀσελγείαις — τοὺς ἐν πλάνῃ ἀναστρεφομένους, und V. 13—15. ἡδονὴν ἡγούμενοι —

84) s. oben Note 66. u. 67.

85) V. 10. κυριότητος καταφρονοῦντες, τολμηταὶ, αὐθάδεις, δόξας (ἀγγέλους) οὐ τρέμουσι βλασφημοῦντες — auf sie paßt V. 12. ἐν οἷς (der Engeltheorie) ἀγνοοῦσι βλασφημοῦντες.

86) oben Note 24—28. und in Absicht auf die Verehrung der Engel die merkwürdige Erklärung Note 36.

87) V. 19. ἐλευθερίαν αὐτοῖς ἐπαγγελλόμενοι, αὐτοὶ δοῦλοι ὑπάρχοντες τῆς φθορᾶς i. e. der sittlichen Verworfenheit und Zügellosigkeit, welche V. 13—15. von ἡδονὴν ἡγούμενοι — ἐπλανήθησαν genauer geschildert wird.

88) oben Note 64. die bittere Ironie auf diese Zügellosigkeit, und die folgenden Noten 65—67.

89) V. 3. οἷς τὸ κρίμα ἔκπαλαι οὐκ ἀργεῖ, καὶ ἡ ἀπώλεια αὐτῶν οὐ νυστάζει — V. 13. κομιούμενοι μισθὸν ἀδικίας.

90) oben Note 67. u. 68.

bezeichnen sollen [91]), Philo charakterisirt sie in nicht minder starken Zügen [92]).

Bey diesen auffallenden Aehnlichkeiten und der Uebereinstimmung so vieler Züge, die schwerlich Zufall seyn kann, wird es mir daher wahrscheinlich, daß der Vf. des 2ten Briefes Petri ebenfalls solche, oder dieselben Individuen vor Augen gehabt habe, als Philo in den oben angeführten Indifferentisten und frivolen Spöttern der jüdischen Religionsurkunden beschrieben und getadelt hat. Petrus Irrlehrer sowohl, als Philos Spötter aber können wegen der intellectuellen und halbaufgeklärten Cultur entweder wirkliche Griechen und Alexandriner — und dafür entscheiden Philo's disjunctive Darstellungen, wo die Spötter offenbar als Nichtjuden betrachtet werden [93]) — oder höchstens in der

---

91) ψευδοπροφῆται, ψευδοδιδάσκαλοι, ἀρνούμενοι τὸν ἀγοράσαντα αὐτὸς δεσπότην V. 1. ἀσεβεῖς V. 6. ἄδικοι V. 9. die vielen Namen in V. 10. und V. 13—15. ὑπέρογκα ματαιότητος φθεγγόμενοι, δελεάζοντες ἐν ἐπιθυμίαις σαρκὸς — ἐν πλάνῃ ἀναστρέφοντες V. 18. ἐλευθερίαν ἐπαγγελλόμενοι, δοῦλοι τῆς φθορᾶς.

92) οἱ δοκησίσοφοι, οἱ τύφου καὶ ἀπαιδευσίας καὶ πολλῆς ἀλαζονείας γέμοντες oben Note 24. u. 28. ὁ δοκησίσοφος νοῦς — φρενοβλαβείαν ob. Note 66. 19. 52. — ὑπερβάλλοντες ἀσέβειαν oben Note 34. φιλαπεχθήμονες, μώμους ἀεὶ τοῖς ἀμωμοῖς προσάπτειν ἐθέλοντες ob. Not. 11. — τὸ πρόχειρον τοῦ λόγου παρασυκοφαντοῦντες ibid. — κακοτεχνοῦντες und wegen des Gegensatzes ἀντισοφίζοντες σοφίζοντες oben Note 59. — δυσχεραίνοντες τῇ πατρίῳ πολιτείᾳ, ψόγον καὶ κατηγορίαν ἀεὶ τῶν νόμων μελετῶντες — δυσσεβεῖς ob. Note 50. — μισάρετοι καὶ φιλοπαθεῖς ob. Not. 82. — ὡς ἐναγεῖς ἐπιχλευάζοντες Pf. III. p. 378.

93) z. B. oben Note 4. am Ende: διὸ παράδοξον ὑμῖν φαίνεται und Note 5. τοῖς δὲ Μωϋσέως γνωρίμοις, ὑμῖν, οὐδὲν τούτων ἀπῳδόν ἐστι.

διασπορᾷ lebende, blos an die 70. sich haltende und griechisch redende Hellenisten gewesen seyn, die, wie der eben so gelehrte als scharfsinnige Prof. Hug erwiesen hat, nicht blos in Aegypten, sondern auch über Asien sich ausgebreitet hatten und auch in Palästina große Geschäfte machten [94]. Ob ich gleich nicht entscheidend hierüber zu sprechen wage: so ist doch, aus innern Gründen, vermittelst dieser Parallelen, dieß höchstwahrscheinlich, daß die zum Abfall vom Christenthum durch Spott und Immoralität verleitenden Irrlehrer Petri's an Geist und Herz diesen philonischen Spöttern sehr nahe verwandt sind. Sollte sich diese hier mehr angedeutete als ausgeführte Idee gelehrten Kennern bewähren: so würde ich sie, da mir noch einige ähnliche Beyspiele aufgestoßen sind und vielleicht noch sich darbieten dürften, sie auch auf die Irrlehrer, gegen welche die Briefe an die Epheser, Colosser und den Timotheus gerichtet sind, bey einer künftigen Gelegenheit anwenden und genauer zu entwikkeln suchen.

Allein was ist von Philo's geflissentlich vom klaren Buchstaben abweichender Erklärung zu halten, und wie verhält sich dieß zur Geschichte der Auslegungskunst des A. u. N. Ts. überhaupt? Soviel ist aus seiner eigenen Erklärung gewiß, daß er sie nicht für grammatisch-historisch ansieht [95], sondern daß er absichtlich davon abweicht. Den

---

94) Einleitung in die Sch. des N. Ts. 2r Th. S. 30—38.

95) S. außer der merkwürdigen Note 59. auch Not. 81., zu welcher letztern er noch hinzufügt: παραινέσαιμ' ἄν, μὴ ἐπὶ τό-σον [illegible], μεταβαίνειν δὲ ἐπὶ τὰς τροπικὰς ἀποδόσεις· νομίσαντες τὰ μὲν κατὰ τῶν χειρῶν [illegible] τινας [illegible] [illegible] εἶναι, τὰς δ' ἐμ-

Grund dieser Abweichung hat man meistentheils philologisch auszumitteln gesucht, und dieß hat auf große Debatten über Philo's Kunde oder Unkunde der hebr. Sprache geführt [96]). Die Auffassung dieses Gesichtspunkts scheint die gelehrten Untersuchungen des Herrn Prof. Hornemanns veranlaßt zu haben [97]), und Herr Prof. Eichhorn ist ebenfalls in der Einleitung ins A. T. demselben gefolgt.

Allein der philologische Weg scheint mir nicht ganz sicher zum Ziele zu führen — denn Philo konnte ja besondere Gründe haben, von der historisch-grammatischen Auslegung abzuweichen — ich glaubte daher den historischen betreten zu müssen, da mich theils die einzelnen Stellen von Spöttereyen auf diese Idee leiteten, theils Hr. Prof. H. Planck in seiner gelehrten Preisschrift dieß absichtlich vermieden hat [98]).

φαινομένας δυνάμεις, τὰ ὑφεστῶτα ἀληθείᾳ πράγματα; der Buchstabe also sey gleichsam Schatten von höheren dadurch angedeuteten Gegenständen. En Origenis sensum mysticum ante Origenem! vergl. des Hrn. Heinr. Planck Preisschrift de principiis et caussis interpretationis Philonianae allegoricae, 1806. p. 38. §. 33.

96) S. die hieher gehörenden Schriften eines Loesners und Hornemann bey Eichhorn in s. Einleitung in das A. T. 2r Bd. 3. Aufl. §. 339. S. 2. zu welchen aber noch der gelehrte Carpzov in Exercitt. sacris ad ep. ad Hebr. in prolegg. p. 22—52. hinzuzufügen ist.

97) Cl. Frees *Hornemann* Specimina III. Exercitationum criticarum in versionem LXX. Interpretum. 1772—78.

98) l. l. p. 9. §. 8. etsi enim, ut ab historia hujus commentandi methodi exordium sumamus, nequaquam infitiari possit, originem ejusdem ab ethnicis derivandam esse: tamen *ipsa hac historica deductione supersedere possumus*, cum in superioribus quae hucusque prolata sunt, ex ipsa rei natura

Aus der obigen historischen Induction nämlich erhellet, daß Indifferentismus und irreligiöser Spott Philo'n zur Abweichung von dem buchstäblichen und grammatisch-historischen Sinn veranlaßten; daß diese Spöttereyen insgesammt aus der buchstäblichen Anhänglichkeit an die Uebersetzung der LXX. und der Würdigung ihres Sinnes nach echtgriechischem Geist und Sprachgebrauch entstanden; daß diese Gegner also selbst höchstwahrscheinlich Griechen oder Alexandriner, oder doch durch griechische Literatur zu einer höheren Verstandescultur emporgestiegene Männer waren, die aus völliger Unkunde der hebr. Sprache nicht einmal die gewöhnlichsten Hebraismen richtig zu würdigen vermochten; daß Philo folglich nicht füglich in eine Erörterung nach dem Geiste der hebr. Sprache — wenn er auch derselben kundig war — mit denselben eingehen konnte; daß er, weil er die LXX. für inspirirt hielt [99]), sich wohl auch aus Ehrerbietung absichtlich an ihren Text anschloß; und daß überhaupt Religiosität und Eifer für die Tugend ihn zu dem Schritt und Streben, diese griechischen [100]) Spötter auf diese Art zu widerlegen bewogen.

---

atque indole explicatum sit, quo modo ac quo tempore exoriri queat hujuscemodi commentandi genus —

99) Planck l. l. p. 22. §. 22.

100) Planck l. l. p. 25. §. 23. Duplicem omnino finem menti ejus obversatum fuisse, mihi probabile videtur, unum, defendendi auctores librorum sacrorum contra Graecorum impetus et irrisiones, qui ob multa, quae in iis invenirent contraria exculticri hominum ingenio ac doctrinae, divina eorum origine in dubium vocata, ab humana potius stultitia et imprudentia derivare eos maluerunt; alterum, demonstrandi, Graecorum sapientes sua e sacris Hebraeorum voluminibus petiisse.

Er hat also, nach philologischer und philosophischer Würdigung allerdings einen grossen Missgriff gethan, allein es war dennoch kein geringes Verdienst, daß er Muth und Eifer bewies, seine Nation auf eine höhere Stufe der religiösen und moralischen Erkenntniß erheben, und den Tugendeifer, gestützt auf die Basis der Religion, trotz aller Frivolität befestigen zu wollen. Ihm, der durch einen Schatz der tiefsten und herrlichsten Gedanken über Religion, Moral und Psychologie dafür reichlich entschädigt — und seinem Zeitalter war dieß eher zu verzeihen, als wenn man in unsern Tagen durch die regelloseste Willkühr in der Verengerung oder Erweiterung desselben Begriffs einen vielgestaltigen Proteus dem Leser vorzaubert, der beym ersten Anblick wohl anzieht und fesselt, allein bey schärferer Betrachtung als gehaltlos zerfliegt und verschwindet.

III.

Ist Ammon oder Tatian Verfasser der ins Lateinische, Altfränkische und Arabische übersetzten Evangelien-Harmonie? und was hat Tatian bey seinem bekannten Diatessaron oder Diapente vor sich gehabt und zum Grunde gelegt?

von

Johann Christian Zahn,

Prediger in Delitz an der Saale bey Weissenfels.

Vorerinnerung.

Die Untersuchung dieser beyden Fragen ist der zweyte §. meiner längst versprochenen historisch kritischen Einleitung in Tatians Evangelien-Harmonie. Der 1ste §. derselben enthält die Geschichte der Abdrücke des Textes der Evangelien-Harmonie für deren Verfasser man sowohl den Tatian als Ammon hält. Der dritte: hat Victor von Kapua im 5ten oder 6ten Jahrhundert gelebt? und hat er ein lateinisches oder griechisches Original von unsrer Harmonie vorgefunden? Der vierte handelt von den Handschriften unsrer Evang. Harmonie. Der fünfte von dem Alter und der Beschaffenheit des lateinischen Textes unsrer Evangelien-Harmonie. Der sechste vom Alter des fränki-

schen Textes unsrer Evang. Harmonie. Der siebente beweist, der Franke hat aus dem Lateinischen übersetzt. Der achte: welches lateinische Exemplar unsrer Evang. Harm. hat der Franke vor sich gehabt? der neunte handelt vom Werth unsrer Evang. Harmonie für die biblische Kritik. — Ich mache die folgende Untersuchung in dieser Zeitschrift bekannt, weil die verehrten Herren Herausgeber sie darin gütigst aufnehmen wollen, um die Kenner nicht nur aufmerksam auf mein künftiges Werk, sondern auch auf diese, wie ich glaube nicht unwichtige Untersuchung selbst zu machen, und sie hiermit öffentlich recht dringend zu bitten, mich da zu belehren, wo ich geirrt habe, damit ich beym Werke selbst (das gewiß erscheint sobald ich einen Verleger bekomme oder die Zeiten nur einiger Maaßen sich ändern) dankbaren Gebrauch von ihren Zurechtweisungen machen kann. Vielleicht mache ich in dieser Zeitschrift nach und nach noch einige Abschnitte aus meinem Werke bekannt; doch das wird von den Herren Herausgebern und Lesern derselben abhangen.

Ich könnte die erste der beyden obigen Fragen ganz kurz und bestimmt beantworten, wenn ich sagte, was jeder bescheidene Forscher sagen muß: wir wissen es nicht. Allein ob dieß gleich, so wie die Acten jetzt zum Spruche vor uns liegen, das Resultat aller unsrer Forschungen ist, so wäre doch mit dieser Antwort unsern Lesern sehr wenig gedient. Ich nenne mein Werk Einleitung in Tatians Evangelien-Harmonie, also bin ich schon deswegen verpflichtet etwas mehr davon zu sagen, um den Titel desselben wenigstens zu rechtfertigen. Da ich aber, theils um das Urtheil meiner Leser durchaus nicht zu bestechen, theils um keine meiner gebrauch-

ten Quellen zu verheimlichen, alles dasjenige, was meine Vorgänger hierüber gesagt haben, im Anhange als Beylagen abdrucken lassen werde *), so brauche ich auch nicht weiter

---

*) Ich glaube es meinen Lesern schuldig zu seyn, ihnen alles dasjenige im Anhange zu liefern, was sie über Tatians Evangelien-Harmonie nur nachzulesen wünschen können, theils weil die wenigsten von ihnen alle diese Schriften besitzen und besitzen können, theils um ihnen, wenn sie sie alle beysammen haben sollten, das mühselige Nachschlagen zu ersparen. Mein künftiger Anhang wird also enthalten

Beylage Nro. 1. aus Baronii annalibus ecclesiasticis das hiehergehörige.

Nro. 2. Nota Valesii ad Eusebii Historiam ecclesiast. IV, 29.

Nro. 3. aus Nicolai le Nourry Dissertatt. in Tatianum Cap. III.

Nro. 4. aus Ittigii Dissertat. de Haeresiarchis Cap. XII.

Nro. 5. aus Leonis Allatii notis in Eustathii hexaemeron pag. 8—10.

Nro. 6. aus Calovii biblia Novi Testam. illustrati tom. 1. pag. 10—12. ein Auszug.

Nro. 7. aus Tenzelii miscellaneis ecclesiasticis §. 41—43.

Nro. 8. das aus Cave historia litter. ecclesiast. hiehergehörige, denn das was Mountacutius in seinem θεανθρωπικον ꝛc. pag. 139. und 352. sq. sagt, ist schwerlich des Abdruckes werth, wenn ihn gleich Diecmann in seinem specim. Glossarii theotisci pag. 7. erwähnt.

Nro. 9. aus Milii Prolegomenis in Nov. Testam. das hiehergehörige.

Nro. 10. aus Wetstenii prolegom. das hiehergehörige.

Nro. 11. Fricks Vorrede in Schilters Thesaurus Th. 2.

Nro. 12. Schilters Vorrede ebendaselbst.

Nro. 13. Walthers Vorrede vor seiner Ausgabe.

weitläuftig zu seyn, sondern habe nur nöthig das zu sagen, worin ich von meinen Vorgängern abweiche.

Tatian und Ammon sind also die beyden Nebenbuhler um die Ehre, Verfasser unsrer Evangelien Harmonie zu seyn; denn wie ich oben (in der Geschichte der Textes-Abdrücke) gesagt habe, von den 18 Abdrücken, die wir von ihr besizzen, machen 11 den Tatian und 7 den Ammon zum Verfasser. Nach Hieronymus — man sehe Memlers epistola dedicatoria oben §. 1. in der Geschichte der Textes-Abdrücke und unten in den Beylagen Fricks und Zacharias Vorrede — soll auch Theophilus von Antiochien und Augustin Mitbewerber um diese Ehre seyn; allein wenn sie Einem von den beyden ersten zuerkannt wird, so müssen die beyden Letztern von selbst zurücktreten.

Ammon macht in der That große Ansprüche auf diese Ehre, und es ist gar nicht leicht ihn abzuweisen. Eusebius sagt in seinem bekannten Briefe an den Carpian — dieser und nicht Victors Vorrede steht in der wichtigen Leipziger Handschrift — ausdrücklich von ihm, er habe eine solche Evangelien-Harmonie als die Unsrige ist, verfertigt, und habe dabey, was am meisten für ihn zu sprechen scheint, und weswegen auch Victor vorzüglich zwischen ihm und Tatian schwankte, den Matthäus zum Grunde gelegt. Vergleicht

---

Beylage Nro. 14. Zachariae Chrysopolitani praefatio tertia.
Nro. 15. ejusdem Admonitio lectoris.
Nro. 16. ejusdem Expositionis lux.
Nro. 17. Eusebii Brief an den Carpian.
Nro. 18. Victors von Kapua Vorrede.

Alle diese Beylagen bitte ich meine Beurtheiler zu lesen, und dann meine Muthmaßungen zu prüfen.

man unsre Harmonie nur einigermaaßen, so kann man es gar nicht leugnen, daß unser Matthäus die Grundlage desselben ist, und darf sich nicht darüber wundern, daß man, wie Remler in seinem Dedicationsschreiben sagt, im Alterthume fast allgemein den Ammon für den Verfasser unsrer Harmonie gehalten hat.

Aber wie wenn sich der gute Eusebius doch geirrt hätte? Wie wenn Ammon die vier Evangelien bloß in die bekannten kleinen Abschnitte eingetheilt, dann neben seinem Matthäus, gleichsam als Parallelstellen, an den Rand geschrieben hätte, wo jeder Abschnitt im Markus, Lukas und Johannes stand? Dann wieder neben seinem Markus, wo dasselbe im Matthäus, Lukas und Johannes stand? neben seinem Lukas, wo dasselbe im Matthäus, Markus und Johannes stand? und am Rande seines Johannes bemerkte, wo Matthäus, Markus und Lukas dasselbe erzählen? — War das keine Evangelien-Harmonie im eigentlichen Sinne des Worts? Und wenn er die Zeichen am Rande seiner Evangelien registrirte, konnte er da irgend etwas anderes erfinden, als die bekannten sogenannten Canones, welche ihm Eusebius und jedermann zuschreibt, und die Eusebius hernach weiter bis auf 10 gebracht und in der Kirche eingeführt hat?

Es ist dies bloße Vermuthung von mir und nur meine Ansicht der Sache, auch mag ich das, was (oben §. 1.) Bellarmin in der Lyoner Bibliothek der Kirchenväter *)

*) Bellarmin sagt: Ammonius Alexandrinus, tempore Alexandri imperatoris vixit, et scripsit canones evangelicos, quos alii Harmoniam evangelicam vocant, quam Victor Capuanus cum Tatiani Diatessaron confudisse videtur.

und Wetstein in den Prolegomenen *) vom Ammon sagt, gar nicht für mich geltend machen. Ich frage nur, ob dies nicht der ganz natürliche Gang der Geschichte seyn könnte? Und gesetzt ich irrte mich ganz, und alles wäre wahr, was man in dieser Rücksicht von ihm behauptet, wenn hat denn Ammon, und wenn hat Tatian gelebt? Wer könnte denn aus dem andern geschöpft haben? Tatian aus Ammon, oder Ammon aus Tatian? — Tatian lebte um 170 und starb wahrscheinlich gegen 176. Ammon hingegen lebte gegen 220 bis 250. Die letzte Jahrzahl nimmt wenigstens Adelung in seinen Zusätzen zum Jöcher an. Da nun Tatians Evangelien-Harmonie zu Ammons Zeit gewiß vorhanden und so leicht für ihn zu haben war, warum hätte denn Ammon diese unnütze und überflüssige Arbeit unternehmen sollen? und wenn er sie unternehmen wollte, warum hätte er sie sich ohne Noth so erschweren, und Tatians Vorarbeit bey der seinigen verschmähen sollen? — Kurz ich glaube, Ammon hat entweder gar keine solche Evangelien-Harmonie, wie die unsrige ist, verfertigt, oder wenn er sie ja verfertigt hat, doch gewiß Tatians Arbeit bey der seinigen zum Grunde gelegt, und beliebig davon und dazu gethan.

Für Tatian hingegen als Verfasser einer solchen Evangelien-Harmonie wie die Unsrige ist, sprechen alle Nachrichten in der christlichen Kirchengeschichte, und es kommt nur darauf an, daß diese Nachrichten auf unsre Evang. Harm. passen, so haben wir alles für ihn gewonnen.

Eusebius sagt im 4ten Buche im 29sten Kapitel seiner Kirchengeschichte: ο Τατιανος συναφειαν τινα και συν-

*) Dessen Worte sind bekannt genug.

αγωγην, ουκ οιδ' οπως, των ευαγγελιων συνθεις, το δια τεσσαρων τουτο προσωνομασεν, ο και παρα τισιν εισετι νυν Φερεται. h. e. Tatianus catenam et collectionem, nescio quam, Evangeliorum contexuit, quam δια τεσσαρων h. e. Evangelium ex quatuor Evangeliis compositum nominavit, quod opus a quibusdam etiamnum habetur. So schätzbar uns diese Nachricht an sich ist, so wenig können wir sie doch eigentlich gebrauchen, weil Eusebius ganz ehrlich sagt, er habe Tatians Werk nicht gesehen, und kenne es gar nicht.

Theodoret hingegen sagt, er habe es nicht nur gesehen, sondern sogar über 200 Exemplare davon in den Händen gehabt, und sie aus den Kirchen seiner Diöces weggeschafft und dafür die vier Evangelien eingeführt. Hier ist die Stelle aus seinem Haeret. Fabul. lib. 1. Cap. 20. ουτος (ο Τατιανος) και το δια τεσσαρων καλουμενον συντεθεικεν ευαγγελιον, τας τε γενεαλογιας περικοψας, και τα αλλα οσα εκ σπερματος Δαβιδ κατα σαρκα γεγενημενον τον κυριον δεικνυσιν. εχρησαντο δε τουτω ου μονοι οι της εκεινου συμμοριας, αλλα και οι τοις αποστολικοις επομενοι δογμασι την της συνθηκης κακουργιαν ουκ εγνωκοτες, αλλ' απλουστερον ως συντομω τω βιβλιω χρησαμενοι. ευρον δε κα'γω πλειους η διακοσιας βιβλους τοιαυτας εν ταις παρ ημιν εκκλησιαις τετιμημενας, και πασας συναγαγων απεθεμην, και τα των τετταρων ευαγγελιστων αντεισηγαγον ευαγγελια. h. e. Hic (Tatianus) Evangelium quod Diatessaron dicitur, composuit, amputatis genealogiis et aliis omnibus, quae Dominum ex semine David secundum car-

nem natum ostendunt. Eoque usi sunt non modo qui ejus erant sectae, sed ii etiam, qui apostolica dogmata sequebantur, compositionis fraudem non cognoscentes, sed simplicius tamquam compendiario libro utentes. Nactus sum ipse libros hujusmodi supra ducentos in honore habitos in ecclesiis nostris, quos omnes in unum congestos seposui, et pro his quatuor Evangelistarum Evangelia introduxi.

Ich mag diese weder bekritteln noch bespötteln. Ich will nicht sagen: guter Theodoret, du hast wohl nicht recht bedacht, was du da in die Welt hineingeschrieben hast. Es sind doch gewiß sehr harte Ausdrücke, die du dir da erlaubst, πεϱικοψας und της συνϑηκης κακουϱγιαν, ich würde sie mir auch von einem Ketzer nicht verzeihen. Hättest du auf deiner Visitationsreise wohl nichts besseres thun können, als daß du mehr als 200 Exemplare von Tatians Evangelien-Harmonie — du wirst sie doch auch wohl alle hübsch angesehen und durchgelesen haben — confiszirtest? — Dies und mehr dergleichen will ich nicht sagen. Nein, die Stelle bleibe zu Theodorets Ehre oder Schande ganz so, wie sie ist. Aber man gebe mir doch nur einen einzigen Grund an, warum diese Stelle nicht auf unsre Evangelien-Harmonie paßt? — warum diese nicht, versteht sich deductis deducendis, eine Uebersetzung der Tatianischen Arbeit seyn kann? —

Sollte Tatians Evangelien-Harmonie das seyn, was sie war, d. h. sollte sie in den Kirchen gebraucht werden, und sollten die damaligen Christen sie auch beim häuslichen Gebrauche liebgewinnen, also in Ehren halten, wie doch

Theodoret ausdrücklich von ihr versichert; so mußte sie die Stelle der vier Evangelien selbst bey ihnen vertreten, und wörtlich treu aus den Evangelisten genommen seyn *). Daß dies unsre Evangelien-Harmonie ist, weiß jeder und der Augenschein lehrts. Die andre kurze uns gar nichts angehende Evangelien-Harmonie aber, die in den Abdrücken Tatians und Ammons Namen auch führt, konnten die Christen beym Gottesdienst beynahe gar nicht gebrauchen; wenigstens hätten sie sie nie so geschätzt. Unsre hingegen vertrat ganz die Stelle der vier Evangelien selbst. Sie war in der damaligen Zeit wohlfeiler, bequemer und besser noch als diese. Man denke nur wie viel Zeit, Geld und Mühe kostete eine Abschrift der vier Evangelien, und wie wenig eine von unsrer Harmonie? — Wie viel Zeit brauchte man zum Lesen der vier Evangelien, wie wenig im Verhältniß dagegen zu unsrer Harmonie? — Wie mühsam und für manche Christen verwirrend war die Lesung der vier Evangelisten in der damaligen Zeit, wie bequem dagegen die Lesung unsrer Harmonie? — Nicht bloß also die kurze, uns gar nichts angehende, daß ich mich des Ausdrucks bediene, Nachtigalische Evangelien-Harmonie, sondern auch die Unsre war ein compendiarius liber, dessen sich die Christen damals sehr gut bedienen konnten, und es war gar nicht zu verwundern, wenn die meisten, sie mochten Tatians Anhänger seyn oder nicht, sie hoch, und höher noch schätzten, als die vier Evangelien selbst.

---

*) Hänlein in seinem Handbuche der Einleitung ins neue Test. Th. 1. S. 104 sagt: Tatian habe, nach Eusebius, in seinem Diatessaron E r l ä u t e r u n g e n   d e r   E v a n g e l i e n angegeben, allein ich weiß nicht, wo Eusebius das sagt.

Theodoret, welcher aus heiliger Einfalt und Ketzerhaß vielleicht über 200 Exemplare davon confiszirte, hat weder denen, welchen er sie nahm, einen großen Gefallen, noch der Nachwelt einen sonderlichen Dienst damit gethan. Wenn er aber über 200 Exemplare confiszirte konnte und dabey nicht ein wenig Wind, oder einer der Abschreiber seines Werkes hier einen Schreibfehler gemacht hat, so mußten ihrer wohl recht viele vorhanden, und Tatians Evangelien-Harmonie weit und breit in der christlichen Kirche auch außer Theodorets Sprengel bekannt und gebraucht seyn. Auch das spricht nun mit für unsre Evangelien-Harmonie, die im Mittelalter sehr geschätzt und neben den vier Evangelisten gebraucht ward. Alle Exemplare sind schwerlich in Theodorets Inquisitorhände gefallen, und lange vor Theodorets Zeit wird und muß ein Exemplar nach Italien gekommen seyn, das daselbst ins Lateinische übersetzt ist, so gut als sie im Orient ins Syrische und Arabische übersetzt wurde. Verbot macht ja lüstern, und confiszirte Bücher werden immer, nicht bloß sorgfältiger verwahrt, sondern auch mehr gesucht und gelesen als die erlaubten.

Auch der Umstand also, daß Victor von Kapua ein Exemplar von unsrer Harmonie ohne Titel und Verfassers Namen vorfand, spricht mehr für den Tatian als Ammon. Tatian war ein Ketzer, und so begierig man nach seinem Werke vielleicht trachtete, so sorgfältig verbarg man es und verschwieg seinen Namen, um keinen Verdruß zu haben. Ammon hingegen war kein Ketzer; was hätte man also für Ursachen haben sollen, seinen Namen zu verheimlichen? Vielleicht hat Victor eben das gedacht, und mit den Worten seiner Vorrede: Veruntamen vel si jam haeresiar-

ches bujus editionis autor extitit Tatianus, verba Domini mei cognoscens, libenter amplector interpretationem. Si fuisset ejus propria, procul abjicerem, dies andeuten, und menschenfreundlich sein Werk in Schutz nehmen wollen. War der Verfasser kein Ketzer, und das Werk nicht gleichsam confiszirt, warum schrieb der Besitzer oder Abschreiber den Namen des Verfassers, wenn er ihn wußte, nicht darauf? — Man sagt: auch auf Ammons Evangelien-Harmonie pflege sein Name zu fehlen; aber womit will man denn das beweisen, und woher nur vermuthen? Eher ließe sich denken, man habe aus Ketzerhaß Ammon zum Verfasser von Tatians Werke gemacht.

Daß in unsrer Harmonie von Tatians Ketzereyen nichts vorkommt, ist allerdings wahr, erklärt sich aber sehr leicht und natürlich. Schon Victor, und Zacharias nach ihm, sagt: Tatian könne unsre Harmonie noch bey Lebzeiten seines Lehrers Justins des Märtyrers, also zu einer Zeit verfertigt haben, wo er noch auf keine Ketzereyen verfallen war; allein man hat nicht einmal nöthig zu dieser Entschuldigung seine Zuflucht zu nehmen. Schon das Beyspiel Marcions lehrt ja, daß die gewöhnliche Beschuldigung der ketzermacherischen Kirchenväter, als hätten die Ketzer, um ihrer Meinungen willen, die Bibel verfälscht, völlig grundlos ist. Dazu waren sie entweder zu klug oder zu ehrlich. Zu klug, denn sie hatten es ja nicht nöthig, die Bibel zu verfälschen, weil sie sich mit ihrer Erklärung helfen, und ihre Sätze gegen die Orthodoxen damit vertheidigen konnten und mußten; weil sie ihre Sache mit der Bibelverfälschung nicht besser, sondern offenbar schlimmer gemacht hätten, und weil ihnen alle Verfälschung nichts helfen konnte, da die Orthodoxen

ihre verfälschten Exemplare nicht annahmen. Sie waren auch zu ehrlich dazu, denn ihre Bibel gieng ihnen über alles, und sie suchten und fanden in ihr, eben so wie die Orthodoxen, auch alles, was ihr Gehirn ausgebrütet hatte. Wie kann man also vernünftiger Weise in Tatians Evangelien-Harmonie Ketzereyen nur suchen? —

Zwey Steine des Anstoßes sind freylich in unsrer Harmonie, und darüber sind fast alle meine Vorgänger gestolpert. Der eine ist die Geschichte von der Ehebrecherin im 120sten Kapitel, und der zweyte die Genealogie im 5ten Kapitel.

Die Geschichte von der Ehebrecherin läßt sich auf zweyerley Art darin erklären und rechtfertigen. Erstlich, sie hat entweder im griechischen Originale Tatians nicht gestanden, und ist in der lateinischen Uebersetzung hinzugesetzt — ein Umstand, an den der gute Wetstein nicht einmal gedacht hat, indem er sie dieser Geschichte wegen dem Ammon absprach — oder zweytens, Tatian hat das Evangelium der Hebräer, in welchem diese, oder, wenn man lieber will, eine ihr ähnliche Geschichte, gestanden hat, bey seiner Harmonie gebraucht. Ueber diesen letzten Umstand werde ich hernach noch etwas sagen müssen; also für jetzt genug davon. Die Geschichte von der Ehebrecherin ließe sich wohl erklären, aber wie im 5ten Kapitel die böse Genealogie?

Theodoret sagt ausdrücklich, Tatian habe sie böslich weggelassen, und in unsrer Evangelien-Harmonie steht sie groß und breit da! Chemnitz in seiner Harmonie erklärt sich ihr Daseyn etwas überscharfsinnig also: Tatian selbst, meint er, habe die Genealogie in seinem Werke gelassen, allein Ketzer haben sie nach seinem Tode aus demselben gestri-

chen, oder beym Abschreiben ausgelassen. Theodoret habe solche kastrirte Exemplare vorgefunden, und in Victors Hände sey ein vollständiges, die Genealogie enthaltendes Exemplar gefallen, das vom Tatian herrühre. So leicht und einfach diese Hypothese das Daseyn der Geneologie in unsrer Harmonie erklärt, so muß ich ihr dennoch meinen Beyfall versagen, theils weil sie mir gar zu simpel zu seyn scheint, theils weil die armen Ketzer wieder etwas gethan haben sollen, das ich ihnen nicht zutraue. Eher haben orthodoxe oder ängstliche Menschen die Genealogie hinzugesetzt, als Ketzer sie ausgestrichen. Theodoret sagt auch ausdrücklich, Tatian selbst habe das gethan, und dabey mag und muß es bewenden.

Ob er sich dabey etwas Arges gedacht hat, ist freylich eine andre Frage, an die Theodoret nicht gedacht hat, ob er gleich billig hätte daran denken sollen, bevor er die harten Worte über ihn niederschrieb. Tatian könnte sich ja bey Weglassung der Genealogie ganz und gar nichts gedacht haben. Die vielen Namen, welche nichts für sein Herz, oder nichts Belehrendes enthielten, könnten ihm ja ekelhaft und langweilig zum Abschreiben geworden seyn. Aus dem, was er zu seiner Zeit, wo man noch nicht so ketzermacherisch gesinnt war, ganz unschuldig und arglos gethan hätte, konnte man späterhin Gift gesogen und ihm daraus ein Verbrechen gemacht haben. Ja wie? wenn er aus Liebe zu seinem Lehrer Justin, dessen Denkwürdigkeiten oder das Evangelium der Hebräer bey seiner Harmonie zum Grunde gelegt hätte, und darin hätte die Genealogie nicht gestanden, mußte sie denn bey ihm nicht auch fehlen? Ich dächte es wenigstens.

Ja, sagt man, aber in unsrer Evangelien-Harmonie steht ja eben die Genealogie, darum kann gerade Tatian ihr Verfasser nicht seyn. Warum denn nicht? Kann sie nicht im ersten Exemplare unsrer Harmonie gemangelt haben, und erst späterhin, da sie durch so viele Hände gegangen ist, hinzugesetzt seyn? Hatte man etwa nicht Veranlassungen genug, sie hinzuzusetzen, obgleich keine einzige, sie auszustreichen? Wie, wenn man sich bey diesem Buche, so sehr man es übrigens schätzte, doch noch etwas mehr Freyheiten beym Abschreiben erlaubt hätte als bey den vier Evangelien selbst?

Ein sehr merkwürdiger aber fast noch gar nicht beachteter Umstand ist der, daß Victor von Kapua in seiner Vorrede der Genealogie gar nicht gedenkt. Es fragt sich: kannte Victor Theodorets Stelle, oder kannte er sie nicht? Kannte er sie, wie konnte er einen Augenblick darüber zweifelhaft seyn, ob Tatian oder Ammon der Verfasser unsrer Harmonie sey, wenn die Genealogie in seinem Exemplare war oder fehlte? Eins von beyden mußte sogleich für oder wider Tatian entscheiden, und die Genealogie mußte in Victors Exemplare fehlen, sobald er Theodorets Stelle kannte. Kannte er sie nicht, so folgt freylich für oder wider das Daseyn der Genealogie in Victors Exemplare nichts, aber er war auch alsdann schwerlich der Sprachgelehrte, zu dem man ihn machen will, und verstand kein Griechisch, sonst würde er sich Theodorets Werk wohl angeschafft haben.

Mag aber Victor Griechisch verstanden und Theodorets Stelle gekannt haben oder nicht; mag also in seinem Exemplare die Genealogie gestanden oder gefehlt haben, und ich glaube das Letzte, da er lieber den Tatian als Ammon zum Verfasser der Harmonie machen will, so dürfen wir nur

das 5te Kapitel unsrer Evang. Harm. kritisch betrachten, um uns davon zu überzeugen, daß die Genealogie in derselben ursprünglich nicht vorhanden war, sondern ein späterer Zusatz ist. Es hat bekanntlich die Ueberschrift: de generatione vel nativitate Christi. Denken wir uns aber die ganze Genealogie aus demselben hinweg und lassen es mit den Worten: Christi autem generatio sic erat anfangen und mit diversorio enden, so verliert es nichts; Ueberschrift und Text passen sehr gut zusammen. Und die Genealogie selbst trägt, wie ich in meinem künftigen Werke ausführlich beweisen will, das Gepräge ihrer Unächtheit so deutlich an der Stirne, daß man ihren spätern Ursprung gar nicht verkennen kann. In Schilters Handschrift besteht sie nur aus 11 Zeilen; in Palthen und Schilters Ausgabe, also in der Oxforter Handschrift, aus 27 Zeilen; in der St. Galler Handschrift, so wie in der 2ten und 3ten Leipziger und Erbachischen Handschrift, bey Zacharias, Chrysopolitanus, Memler, Herold, Grynäus und in den sämmtlichen Bibliotheken der Kirchenväter, besteht sie aus 61, in der ersten Leipziger Handschrift hingegen, darin sie ganz vollständig ist, macht sie 113 aus, ungerechnet den Schreibfehler, da qui fuit Chosam, qui fuit Addi zweymal darin steht. Da sie also, wie der Augenschein jeden Uneingenommenen lehrt, spätern Ursprungs ist *), so kann sie auch dem Tatian die Ehre, der Verfasser unsrer Harmonie seyn zu können, unmöglich streitig machen. Folg-

*) Wie wenn die Genealogie und die Geschichte von der Ehebrecherin in der arabischen Uebersetzung von unsrer Harmonie, davon bald mehr die Rede seyn wird, fehlte? — Die Zukunft wirds lehren.

lich hätte auch Victor so sehr unglücklich eben nicht conjecturirt, als Diecmann in seinem specimine Glossarii Theotisci pag. 8. meint, da er lieber den Tatian als den Ammon für den Verfasser derselben halten will, und doch bescheiden genug ist, zwischen ihm und dem Ammon nicht zu entscheiden.

Wir haben aber noch andre Merkmale, daß unsre Evangelien-Harmonie, wenn sie auch nicht ursprünglich Tatians Arbeit wirklich ist, sie doch wenigstens möglicher Weise seyn könnte. In Assemani Bibliotheca orientali nämlich stehen einige Nachrichten von ihr, die ich sammeln und mittheilen will.

Tom. I. pag. 57. heißt es:

Dionysius Barsalibaeus e Jacobitarum secta, Amidae in Moesopotamia episcopus, in suis commentariis in Evangelia, codice syriaco vaticano 41, et codice nostro 16, saepe laudat Ephraemi commentaria in textum Evangeliorum de quibus in praefatione ad Marcum sic loquitur: „Tatianus, Ju-„stini Philosophi et Martyris discipulus, ex qua-„tuor Evangeliis unum digessit, quod Diatessaron „nuncupavit. Hunc librum S. Ephraem commen-„tariis illustravit.“ Et infra: „Sanctus quoque „Ephraem, ordinem Diatessari secutus, Evangelium „explanavit.“ Idem testatur Gregorius Barhebraeus, vulgo Abulpharagius, Episcopus Tagritensis, in libro quem Horreum mysteriorum inscripsit, quo totam sacram scripturam brevissimis notis dilucidavit, ubi praefatione in Matthaeum sic de Ephraemo scribit: „Eusebius autem Caesareensis „videns corruptelas quas Ammonius Alexandrinus

„in Evangelium Diatessarum nuncupatum induxe-
„rat, cujus initium: In principio erat verbum,
„quod S. Ephraem dilucidavit, quatuor quidem
„Evangelia, ut in textu, perfecta integraque reli-
„quit, verba vero quae in ipsis consentiunt, com-
„muni canone notavit."

Tom. II. pag. 158. heißt es:

Praeter Ephraemum vero, Chrysostomum, Cyrillum, Mosen Barcephan et Joannem Darensem, quibus Barsalibaeum usum fuisse supra dixi, Auctores hi ab ipso citantur: videlicet, Dionysius epist. ad Timotheum, fol. 262. Clemens epistola adversus eos qui matrimonium rejiciunt fol. 155. *Ammonii et Tatiani Diatessaron* fol. 30. (Hieße es Ammonii *aut* Tatiani Diatess., so wäre alles in seiner Ordnung; aber weiter.)

Tom. III. Part. I. pag. 12 und 13. heißt es in dem Catalogo librorum Syrorum Ebedjesu also:

Cap. III. *Tatiani et Ammonii Diatessaron.* Evangelium quod compilavit vir Alexandrinus Ammonius, qui et Tatianus, illudque Diatessaron appellavit. Und bey den Worten: Ammonius qui et Tatianus, macht Assemani folgende Note:

Tatianus Justini Philosophi ac Martyris discipulus, unum ex quatuor Evangeliis librum digessit quem Diatessaron inscripsit. Hujus studium aemulatus Ammonius Alexandrinus aliud Monotessaron compilavit. Sobensis (so nennt er hier den Ebedjesu, weil er Metropolita Sobae war) Ammonium cum Tatiano confundens, ex duobus unum

hominem facit. Syriacum Tatiani Diatessaron, commentariis illustravit S. Ephraemus testibus Barsalibaeo et Barhebraeo, quorum verba retuli tom. I. pag. 57 et 58. (Von dieser Arbeit sagt er auch tom. I. p. 63. Expositio Ephraemi im Testamentum Novum, cujus meminerunt Barsalibaeus et Barhebraeus locis, supra citatis nondum ad nostras manus pervenit.) *Arabicum ex Aegypto in Bibliothecam Vaticanam nuper illatum fuit*, ut tomo citato pag. 576. notavi. Ammonio id opus tribuunt nonnulli, de quo consule Guill. Caveum in histor. liter. tom. I. p. 53. et Fabr. tom. 3. Bibl. gr. p. 83. S. 576. Im ersten Tome von Assemanis Bibl. orient. steht nun von Tatians Diatessaron kein Wort, wohl aber (wer hätte einen so argen Druckfehler, der mir so viel mühseliges Suchen verursacht hat, wohl erwarten sollen?) Seite 619 im gedachten ersten Tome steht diese arabische Uebersetzung unsrer Evangelien-Harmonie oben an unter den Handschriften, die Assemani aus dem Orient mit nach Rom gebracht hat, unter der Aufschrift: *Tatiani Diatessaron, seu Quatuor Evangelia in unum redacta in fol. bombyc.* 123. *)

---

*) Dies ist alles, was ich in Assemanis Bibliothek von Tatians Arbeit habe finden können. Ich habe hier diese Stellen alle gesammelt und abgeschrieben, theils weil das Werk sehr selten und theuer, theils noch neuerdings von Hug in seiner Einleitung ins neue Testament Th. 1. S. 43. fehlerhaft zitirt ist. Da steht nämlich Assem. Bibl. or. Tom. I. Part. III. pag. 568, und der erste Tom dieser Bibliothek hat keine partes 3, sondern nur Tom. 3. hat partes 2, welche den 3ten und 4ten Band des Werkes ausmachen. Es steht aber weder Tom. I. pag. 568. noch Tom. III. Part. I. pag. 568. etwas hieher Gehöriges. Ueberhaupt

Wir lernen also aus dem ersten Tom S. 57 und 58 der Assemanischen Bibliothek, Barsalibi und Barhebräus bezeugen, daß Ephraem, der Syrer, Tatians Evangelien-Harmonie, welche den Eingang hatte: Im Anfange war das Wort, mit einem Commentar beleuchtet hat. Beyde Nachrichten sind uns sehr schätzbar und passen ganz auf unsre Evangelien-Harmonie. In den gewöhnlichen bis jetzt bekannten Ausgaben derselben geht zwar die Praefatio Lucae: Quoniam quidem multi conati sunt etc. voran und dann folgt erst In principio erat verbum etc.; allein diese Präfation des Lukas ist schon in den Ausgaben als späterer Zusatz kenntlich genug. Sie ist in gar keine Kapitelabtheilung, so verschieden auch diese in allen Handschriften ist *), gebracht; denn überall fängt sich das erste

scheint Herr Hug den Assemani gar nicht vor sich gehabt, sondern sein Citat anders woher entlehnt zu haben, sonst würde er in seiner Uebersetzung die Worte: Es hat den Eingang, im Anfange war das Wort rc. nicht dem Barsalibi zuschreiben, da sie dem Barhebräus angehören. Auch Michaelis in seiner Einleitung citirt den Assemani fehlerhaft, nämlich Tom. III. Part. I. pag. 379; nur Eichhorn in seiner Einleitung ins N. Test. citirt ihn richtig. Von dieser arabischen Uebersetzung unsrer Evangelien-Harmonie gleich ein Mehreres.

*) Im Oxfordischen Kodex, also bey Palthen und Schilter, besteht unsre Harmonie aus 244 Kapiteln; in der St. Galler und Erbachischen Handschrift, also bey Remler, Herold, Grynäus, Zacharias und in sämmtlichen Bibliotheken der Kirchenväter, besteht sie nur aus 181 Kapiteln. In der ersten und zweyten Leipziger Handschrift, welche fast eben diese Kapitelabtheilung hat, besteht sie aus 184, das 21ste, 82ste und 156ste sind in zwey Kapitel getheilt; im dritten Leipziger Manuscript hingegen sind nur 183, das 77ste und 82ste sind darin getheilt. In meiner künftigen Ausgabe, wenn ich sie erlebe, werde ich das genau anzeigen.

Kapitel In principio erat verbum an. Ja was noch mehr sagen will, wir haben auch an der ersten Leipziger Handschrift eine schätzbare Urkunde übrig behalten, darin In principio erat verbum der Anfang ist, und Quoniam quidem multi conati sunt u. s. w. als späterer Zusatz kenntlich genug auf das erste Kapitel folgt. Da ich einst hoffe, dies im Werke selbst im Kupferstiche zu liefern, so habe ich nicht nöthig es abzuschreiben, in der Hoffnung, daß meine Leser meiner Versicherung trauen. Doch diese Handschrift ist nicht der einzige Zeuge davon. Auch die eben erwähnte in der Vatikanischen Bibliothek in Rom befindliche Handschrift, enthält eine arabische Uebersetzung unsrer Evangelien-Harmonie, darin In principio erat verbum auch der ursprüngliche Anfang, und quoniam quidem u. s. w. am Rande geschrieben steht. Die Probe, welche ich davon in Abschrift besitze, lautet in des Herrn Professor Rosenmüllers wörtlicher Uebersetzung also:

> In nomine Patris et Filii et spiritus sancti Vivificantis Dei unius quoad substantiam in essentia, et trini quoad personas in hypostasi

E Marco. Initium Evangelii ejus et dixit: Initium evangelii Jesu Messiae filii Dei. *Johannes Initium Evangelii ejus.* In principio erat verbum, et verbum erat apud Deum, et Deus erat verbum. Hoc erat in principio apud Deum. Omne per manum ejus erat, et absque eo et non existens unum erat. In eo erat vita, et vita erat lux hominum, et lux lucet in caligine, et caligo non assequitur eum. *Lucas.* Erat in diebus Herodis, regis, sacerdos, nomen ejus Zacharia, é fa-

mulitio familiae Abia, et uxor ejus e filiabus Harun (Aaronis) nomen ejus Elischaba, et erant ambo simul pii coram Deo et incedebant in omnibus mandatis ejus, et in justificationibus Dei, sine reprehensione. Et non erat eis filius, quia Elischaba erat sterilis et erant ambo simul aetate provectiores. Et interea dum ille sacerdotio fungebatur in ordine famulitii sui coram Deo juxta consuetudinem sacerdotii, pertigit ad eum το adolere suffitum, et ingressus est templum Domini, et omnis universitas populi orabat foris in tempore suffitus. Et apparuit Zachariae angelus Domini, stans a dextra altaris suf-

appellavit eum, et cecidit super eum timor-

precatio tua audita est et uxor tua

Was unterstrichen ist, ist in der Handschrift mit rother Dinte geschrieben; am Ende ist der Text defect, weil vielleicht das erste Blatt der Handschrift unten zerrissen oder abgerieben ist. Am äußern Rande steht mit etwas kleinerer Schrift: Initium Evangelii annunciationis Lucae. Propterea quod multi conati sunt ordinare narrationes rerum, quae perfectae sunt inter nos, pro eo quod testatum reliquerunt ad nos illi, qui inde ab initio viderunt, et erant ministri verbi, visum est mihi quoque, qui inquisivi in omnem rem diligentia, ut scriberem, o eximie Theophile, ut cognoscas veritatem verborum, de quibus monitus es. Auf dem innern Rande steht mit gewewöhnlicher Textes-Schrift: *Quatuor evangelia integra, Matthaei et Marci et Lucae et Johannis* *).

---

*) Die arabische Abschrift dieses Bruchstückes verdanke ich

Freylich enthält diese Urkunde nicht darum Tatians Werk, weil Assemani, ohne die Gründe anzuführen, sie

der Güte des Herrn Professor Ersch in Halle, welcher sie mir durch den Herrn Geheimen Registrator Karl Windler zu verschaffen wußte. Sie ist von Assemani geschrieben, wie Herr Glöckle in Rom attestirt. Die wörtliche lateinische Uebersetzung verdanke ich, da ich kein Arabisch verstehe, der Güte des Herrn Professor Rosenmüller, welcher auch einst in meinem künftigen Werke, wo ich es in der Urschrift liefere, den Abdruck desselben gütigst besorgen, und es mit erläuternden Anmerkungen versehen will. Als ich dies in die Druckerey schicken wollte, hatte ich die große unerwartete Freude, vom Herrn Freyherrn Silvestre de Sacy in Paris auf meine Bitte eine andre Abschrift zu erhalten, welche den Anfang und das Ende der Handschrift enthält und von Herrn Akerblad in Rom verfertigt ist. Mit dem innigsten Danke gegen diese beyden mir so theuern Gelehrten schreibe ich das Mitgetheilte, so viel ich kann, ab. Herr Akerblad übersetzt den Anfang also: *Marc.* Initium evangelii Jesu Christi filii Dei. *Joan.* In principio erat verbum, et verbum erat apud Deum, et Deus ipse est verbum. Hoc in principio erat apud Deum. Omnia per ipsum facta sunt, et sine eo nihil existens factum est. In ipso erat vita, et vita est lux hominum. Et lux lucet in tenebris, et tenebrae non comprehenderunt eam. *Luc.* Fuit in diebus Herodis regis sacerdos, cui nomen Zacharias de ministerio familiae Abiae, et uxor ejus e filiabus Aron, cui nomen Elischaba. Et erant ambo justi ante Deum, et incedebant in omnibus mandatis ejus et in justitia Dei sine vituperio; et non erat illis filius, eo quod esset Elischaba sterilis, et ambo senescissent. Et dum ipse sacerdotio fungeretur in gradu ministerii sui ante Deum secundum consuetudinem sacerdotii etc. etc. In margine legitur: *Initium Evangelii Lucae.* Quoniam multi voluerunt ordinare narrationem rerum quae completae sunt in nobis, de quibus tradiderunt nobis illi, qui ab initio viderunt, et fuerunt ministri sermonis, visum est etc. Außerdem schreibt Herr Akerblad: Codex biblioth. Vat. inter arabicos XIV bombyc. praeter VIII folia priora, quae chartacea sunt, et

Tatiani Diatessaron nennt. Man sieht ganz deutlich, es ist ein späteres Werk, das Tatians Zeitalter nicht erreicht; und Herr Professor Rosenmüller schreibt mir von dieser Probe: „der arabische Text verhält sich zu der arabischen, unbezweifelt aus dem Griechischen verfertigten, Uebersetzung, die aus zweyerley Handschriften zu Rom 1590 in der Mediceischen Druckerey, und von Erpenius zu Leyden herausgegeben worden ist, wie eine verschiedene Rezension eines und ebendesselben Textes. Mit dem Text des Erpenius stimmt im Lukas das Apograph fast durchaus überein. Mehrere Abweichungen von den gedruckten Ausgaben

---

quidem more orientis, levigata, continet folia CXXIII. saeculi XIII. aut saltem XIV. esse videtur codex sat bene descriptus et integerrimus, nisi quod in principio folia aliquot lacera ab imperito bibliopega frustulis chartae agglutinatis sunt deturpata. Dann folgt der Anfang der arabischen Urschrift, und darauf sagt er: Totum opus in LV sectiones divisum est, quarum ultima haec est: und nachdem er das Ende abgeschrieben hat, sagt er: Quod ad versionem Arabicam attinet, illam e syriaco aliquo exemplari factam fuisse nullus dubito, omnia enim in hac versione Syriasmum redolent, imo et Tituli capitum, sive sectionum, Syrum hominem arguunt.

Wäre nun besonders das Letzte wahr, so hätte ich eine große Freude, weil ich dächte, da Ephraem der Syrer Tatians Werk mit einem Commentare versehen hat, wirklich Tatians Diatessaron, obgleich mit einem spätern Text, in diesem Codex zu finden. Um so mehr aber werde ich thun, was in meinen Kräften steht, daß diese für die arabische Bibelübersetzung nicht nur, sondern auch für die biblische Kritik überhaupt so äußerst wichtige Handschrift sobald als möglich ganz gedruckt erscheint. Mögte ich nur so glücklich seyn, sie vor der Erscheinung meines Werkes in der lateinischen Uebersetzung vergleichen zu können, ich hoffe sehr wichtige Entdeckungen darin zu machen.

sind in Johannes. Der arabische Uebersetzer der Harmonie bedientе sich zu seiner Arbeit ohne Zweifel der schon vorhandenen arabischen Uebersetzung.“ So viel aber lehrt doch der Augenschein, daß sie unsre Evangelien-Harmonie enthält, und den Anfang: In principio erat verbum hat, den Barhebräus dem Tatianischen Diatessaron ausdrücklich beylegt. Die paar Worte des Markus, die diesem vorangehen, sind sichtbar späterer Zusatz, da die Präfation des Lukas am Rande geschrieben steht.

Und diesen Eingang: In principio erat verbum, mußte Tatians Werk auch haben, er mogte Justins Denkwürdigkeiten, oder das Evangelium der Hebräer, oder unsern Matthäus dabey zum Grunde legen. Daß Tatian den Johannes kannte, erhellt aus seiner oratio ad Graecos, und wenn er ihn kannte, wie wollte er diese Worte schöner, oder wo sie nur anders anbringen als so, daß er sie an die Spitze seines Werkes stellte. Selbst wenn er den Lukas gekannt und bey seinem Werke gebraucht hat, so mußte er dessen Prolog, der wohl auf sein, des Lucas, Evangelium, aber nicht auf alle vier paßte, schon weglassen, wenn er mit Geschmack verfahren wollte. Er war ja hier durchaus unnütz und konnte wegfallen, und nur übergroße Gewissenhaftigkeit konnte späterhin die Christen verleiten, ihn dem Tatianischen Werke mit vorzusetzen.

Man könnte zwar denken, Barhebräus habe die andre, daß ich so sage, Nachtigalische Evangelien-Harmonie, welche sich auch In principio erat verbum anfängt, mit der Unsrigen verwechselt; allein da er im 13ten Jahrhundert lebte, so ist mir gar nicht glaublich, daß er diese gekannt hat. Die unsrige war in der christlichen Kirche

wohl bekannt, und würde neben den Evangelien viel gebraucht; aber jene, von der wir noch heute nicht wissen, woher sie Nachtigal eigentlich genommen hat, wohl schwerlich. Auch könnten einen die Worte bey Assemani: Ammonii et Tatiani Diatessaron, auf den Gedanken bringen, als habe es zwey solche Evangelien-Harmonieen gegeben, allein auch da glaube ich würde man sich eben so irren, wie Ebedjesu, der den Tatian und Ammon für Eine Person hielt.

Ueberdem auch die Nachricht, daß der heilige Ephraem der Syrer im 4ten Jahrhundert über Tatians Werk einen Commentar geschrieben hat, und Zacharias Chrysopolitanus im 12ten Jahrhundert nicht die andre, sondern die unsrige auch mit einem Commentar versehen hat, dürfte einiges Nachdenken verdienen. Mit Sicherheit schließen läßt sich daraus freylich nichts, aber es kann doch die andern Gründe etwas mit verstärken.

Eine andre Erscheinung, die zwar eben so wenig als das Vorige beweist, aber doch der Vermuthung, daß Tatian der erste Verfasser unsrer Evangelien-Harmonie seyn kann, nicht abhold ist, ist diese: man citirte Tatians Werk kritisch, also muß es wohl den Text der Evangelisten buchstäblich treu enthalten haben. Ein Scholion nämlich des Cod. Harlej (Wetsteins und Griesbachs 72) zu Matth. 27, 49., wo nach σωσων αυτον in einigen Handschriften und Uebersetzungen, als: B. C. L. 5. 48. 67. 115. 127. Aeth. Syr. hieros. gat. Mm. Chrys. Diodor und einigen andern Kirchenvätern der Zusatz steht: αλλος δε λαβων λογχην, ενυξεν αυτυ την πλευραν, και εξηλθεν υδωρ και αιμα, führt zur Rechtfertigung dieses Zu-

satzes den Tatian an, und sagt, daß sein Evangelium diesen Zusatz enthalte, man vergleiche Hugs Einleitung ins neue Testament Th. I. S. 46. und Griesbachs und Wetsteins neues Testament.

Und sonderbar, auch bey dieser Stelle heißt uns die Kritik in unsrer Evangelien-Harmonie nachdenklich verweilen. Im 211ten Kap., nämlich bey Palthen und Schilter, d. i. am Ende des 170sten in der St. Galler und Erbacher Handschrift, bey Memler, Herold, Grynäus, Zacharias und den Bibliotheken der Kirchenväter, und im 173sten Kap. der Leipziger Handschrift steht: sed unus militum lancea latus ejus aperuit et continuo exivit sanguis et aqua *), ut scriptura impleretur u. s. w. So liest auch der Franke, Zacharias, die St. Galler und drey Leipziger Handschriften. Der Erbachische Codex hingegen, und aus ihm Memler, Herold, Grynäus und die Bibliotheken der Kirchenväter, haben nach den Worten: exivit sanguis et aqua, noch den Zusatz aus Johannes: et qui vidit testimonium perhibuit et verum est testimonium ejus, et ille scit quia vere dicit, et ut vos credatis, facta enim haec, ut scriptura impleretur etc. Konnte nun unsre Harmonie hier nicht recht gut als kritischer Zeuge angeführt werden? und ist diese Probe, davon ich im Werke noch mehrere beybringen

*) In der Nachtigalischen Evang. Harmonie heißt diese ganze Stelle: Rogabant protinus Pilatum Judaei ut corpora condemnatorum eo die pateretur auferri, ob sequens sabbatum quoque celerius extinguerentur, latronibus crura comminuta sunt, *Christo jam exanimi, latus cuspide confossum, cruoris et aquae ubertim rivos reddidit.*

werde, nicht Beweises genug, durch wie viele Hände unsre Harmonie gegangen ist, bevor sie von Tatian auf uns kam? Welche Veränderungen kann und muß sie in der langen Zeit erlitten haben, besonders wenn man mit ihr beym Abschreiben weniger gewissenhaft verfuhr, als mit den Evangelien selbst? Und man muß doch gestehen, selbst bey der größten Gewissenhaftigkeit hatte man bey unsrer, oder Tatians, Evangelien-Harmonie zu Abänderungen, zu Auslassungen und Einschaltungen mancher Art weit mehr Gelegenheit und einen freyern Spielraum, als bey den Evangelien selbst. Hier waren Veränderungen eben so natürlich als nothwendig, ja fast unvermeidlich. Man erlaube mir die Sache mit zwey Beyspielen aus dem Ulfilas zu erläutern.

Es ist doch bekanntlich von seiner Uebersetzung der Evangelien nur eine einzige Handschrift, der codex argenteus in Upsal, und von diesem nur eine einzige Abschrift, die von Derrer in Werden gemachte, sonst vorhanden gewesen *). Aber man sehe nur einmal Luc. 9, 50. und Joh. 7, 52. in meiner Ausgabe an! In der ersten Stelle steht: ni ainshun auk ist manne, saei ni gawaurkjai maht in namin meinamma, ein Zusatz zum gewöhnlichen Texte, den der Gothe nur mit dem codex

*) Die Abschrift des Codex argenteus, welche Verelius sonst besessen hat, besaß nach ihm Benzel, welcher sie bey seiner Ausgabe gewiß gebraucht haben wird. Nach Benzels Tode kam sie in die Linköpingsche Stifts- und Gymnasien-Bibliothek, wo sie sich noch jetzt, so wie auch Sotbergs Originalarbeiten über den Ulfilas, befindet. Sie ist in Folio in zwey Columnen mit lateinischen Buchstaben geschrieben, wie die weyland Ihrische, welche aus Benzels Ausgabe, verglichen mit dem Ulfilas illustratus, geflossen ist.

Colbertin. gemein hat; denn nur dieser liest wie er: nemo est enim qui non faciat virtutem in nomine meo. Der Codex Veronens. und Vercellens. haben nicht bloß dies, sondern noch den Zusatz dazu: et poterit male loqui de me. Dies ni ainshun u. s. w. steht nun im Codex argenteus so deutlich ausgeschrieben, als nur irgend etwas darin stehen kann. Und doch hat Derrer diesen Zusatz, weil er nur in der Itala und nicht in der Vulgate steht, in seiner Abschrift weggelassen, um den Gothen mit der Vulgate in Uebereinstimmung zu bringen. In der zweyten Stelle Joh. 7, 53., wo die bekannte Geschichte von der Ehebrecherin steht, fängt Derrer den 53sten Vers mit Jah an und setzt dann das Zeichen einer Lücke — gleichsam als wenn die Stelle im Codex argenteus nur vergangen oder unleserlich geworden wäre, und doch ist im Codex gar keine Spur einer Lücke, denn das letzte Wort des 52sten Verses, urreisith, hängt mit aftra, dem ersten Worte des 11ten Verses in 8ten Kap. so genau zusammen, daß auch nicht einmal ein einziger Buchstabe, geschweige denn ein Wort oder mehrere Verse, dazwischen Platz gehabt hätten. Wer sollte diese willkührlichen, zu Gunsten der Vulgate aus heiliger Einfalt gemachten Veränderungen in dieser Derrerischen Abschrift wohl erwarten? und was wäre aus der gothischen Bibelübersetzung geworden, wenn sie mehrmals abgeschrieben wäre, und jeder Abschreiber sich ähnliche Veränderungen bey ihr erlaubt oder gar zur Pflicht gemacht hätte? —

Ich will diese Beyspiele nicht ganz auf unsre Evangelien-Harmonie anwenden, da ich sehr wohl weiß, daß das, was Derrer zu seiner Zeit am Ulfilas that, nicht nothwen-

dig zu andrer Zeit an unsrer Evangelien-Harmonie geschehen seyn muß; aber fragen darf ich doch wohl, ob nicht in dem langen Zeitraume von Tatian bis auf Victor und Zacharias, ähnliche Interpolationen aus ähnlichen Gründen in dieselbe kommen konnten? Konnte man nicht die fehlende Genealogie hinzusetzen, und das, was aus dem Evangelio der Hebräer oder Justins Denkwürdigkeiten, den Evangelien zuwider, genommen war, weglassen? Könnte also Tatians Text in unsrer Evangelien-Harmonie nicht beynahe unkenntlich geworden, und doch ursprünglich sein Text seyn? Schon eine einzige ungeweihte Hand konnte beynahe allen alterthümlichen Rost von ihr abwischen, was konnten mehrere thun? — Was konnten sogar sogenannte Verbesserer, Ueber- oder Umarbeiter, wenn Theophilus, Ammon oder Augustin dergleichen waren, aus ihr machen? Ja gesetzt wir lassen unsre ins Lateinische übersetzte Evangelien-Harmonie die Urschrift seyn, die aus Tatians Händen kam — und welcher Vernünftige wird dies wohl thun — wie unkenntlich mußte sie bald, besonders nachher werden, als Victor von Kapua in seinem Exemplare die sogenannten Canones *), oder die auf die vier Evangelien zurückweisenden Buchstaben und Zahlen auf den Rand geschrieben hatte? Konnte und mußte da nicht beynahe jeder, der die vier Evangelien mit unsrer Harmonie verglich, ausstreichen und hinzusetzen? Die erste Leipziger Handschrift ist auch in dieser Rücksicht eine merkwürdige Erscheinung. Sie enthält ursprünglich einen ältern Text, ist aber durchgehends von ei-

*) Kennern sind diese bekannt, und die Andern sollen sie aus meiner Ausgabe kennen lernen, da ich sie mit in den Text aufnehmen werde.

ner spätern Hand, so viel es sich thun ließ, nach einem neuern, dem Erbachischen Codex ähnlichen Exemplare, das ganz nach der Vulgate verbessert war, korrigirt. Gesetzt, diese Handschrift wäre mit den Correcturen abgeschrieben, hätte man in dieser Abschrift ihren alten Text wohl wieder erkannt? Ich glaube schwerlich. Auch in der zweyten Leipziger Handschrift findet man ähnliche Correcturen, nur nicht so häufig als in der ersten. Sollten nun diese Beyspiele sich nur in den spätern und gar nicht in den frühern Jahrhunderten finden? — Beyspiele und Beweise ähnlicher Art, auch aus der frühern Zeit, liefert uns schon die Geschichte des Textes unsrer Evangelien-Harmonie, so weit ich sie aus den vor uns liegenden Urkunden im Folgenden andeuten kann, und ich schmeichle mir mit der Hoffnung, diese Beweise noch sehr vermehren zu können, wenn ich die arabische Uebersetzung unsrer Harmonie aus der Vatikanischen Bibliothek vergleichen kann. Aber schon jetzt, was ich aus den Urkunden der lateinischen und fränkischen Uebersetzung, deren Varianten ich sämmtlich in den Noten unterm Texte liefere, erweisen kann, wird meine Leser davon überzeugen. Sagte doch schon Zacharias Chrysopolitanus in seiner Admonitio Lectoris, daß der Text zu seiner Zeit so verschieden sey, also muß auch die Veränderung lange vor ihm gemacht seyn. Wie sehr muß sich also Tatians Text, jemehr er abgeschrieben und übersetzt wurde, geändert haben. Allerdings würde sich Tatian, wenn er jetzt auferstände, schwerlich zu unserm Texte als Verfasser bekennen; aber würde er sich denn zu dem Texte der 200 von Theodoret confiszirten Exemplare bekannt haben? Ich glaube kaum. Kurz man gebe mir nur einen einzigen Grund an, warum Tatian nicht

der ursprüngliche Verfasser unsrer Evangelien-Harmonie, aller ihrer späterhin erlittenen Veränderungen ungeachtet, wenigstens seyn könnte? —

Ich sage absichtlich seyn könnte. Denn wer von mir, beym Abgange aller geschichtlichen Data, verlangt, ich soll den Beweis führen, daß er wirklich ihr Verfasser ist, dem habe ich nichts zu antworten. Ephraem des Syrers Arbeit über Tatians Werk könnte uns, wenn es einst aufgefunden würde, den Beweis in die Hände geben, besonders wenn es, wie Zacharias Chrysopolitanus Commentar, den Tatianischen Text in extenso enthielte; da aber Assemani im ersten Tome seiner Bibliothek Seite 63 sagt, daß ihm dieses Werk noch nicht in die Hände gekommen sey, so werde ich die Hoffnung wohl um so mehr aufgeben müssen, dasselbe zu sehen. Vielleicht führt uns die arabische Uebersetzung unsrer Harmonie in der Vatikanischen Bibliothek in Rom, davon ich oben das Bruchstück mitgetheilt habe, einige Schritte näher zum Ziele; aber man verspreche sich von dieser Handschrift nicht zu viel, bevor man sie näher kennt. Daß sie sehr viel Dunkelheiten in unsrer Evangelien-Harmonie aufhellen, und von unaussprechlicher Wichtigkeit für sie seyn wird — weswegen ich nochmals verspreche, alles zu thun, was ich kann, um sie ans Tageslicht zu fördern — da sie uns das griechische Original näher kennen lehrt, und schwerlich so oft abgeschrieben ist, als unser lateinischer Text, ist wohl ganz gewiß. Vielleicht ist es aber auch eben so gewiß, daß sie eine spätere Arbeit ist und Tatians Zeitalter nicht erreicht; dann giebt sie unsern Vermuthungen zwar ein starkes Gewicht, läßt uns aber bey der Beweisführung eben so im Stiche, als unsre übrigen Urkunden.

Was ich bis jetzt für Tatian als den Verfasser unsrer Harmonie zu sagen weiß, ist kürzlich das: Er war der Erste, der ein solches Werk schrieb; denn selbst sein Zeitgenosse, Theophilus von Antiochien, war vermuthlich späterer Schriftsteller als Tatian; von ihm ists entschieden, daß er ein solches Werk geschrieben hat, von allen andern nicht, oder doch nicht in dem Grade, denn Ammon könnte bloß die Canones an den Rand seiner Evangelien geschrieben, und dies könnte man eine Harmonie derselben sehr schicklich genannt haben; Tatian kann bey seinem Werke aus keinem Andern — soviel wir wissen — geschöpft haben, alle Andre aber bey ihrem Werke aus ihm; wer nach ihm ein solches Werk geschrieben hat, ist schwerlich wieder Verfasser, sondern eigentlich höchstens nur Umarbeiter des Tatianischen Werkes zu nennen; Tatians Werk mußte ungefähr so wie unsre Harmonie beschaffen seyn, wenn es die Stelle der vier Evangelien bey den ersten Christen vertreten sollte; Tatians Werk war im christlichen Alterthume sehr bekannt und verbreitet, da Theodoret mehr als 200 Exemplare davon in seinen Kirchen vorfand und confiszirte, und eben so bekannt und gebraucht war unsre Harmonie auch; alle Kennzeichen, die wir von Tatians Werke noch wissen, finden sich in unsrer Harmonie wieder; mehr weiß ich von Tatian als dem Verfasser unsrer Harmonie bis jetzt nicht zu sagen, wenn es nicht schon von ihm mehr als zuviel gesagt ist.

Man hat den Tatian auch für den Verfasser der andern kürzern Evangelien-Harmonie gehalten, allein zur Bestreitung dieser Hypothese brauche ich sehr wenig zu sagen. Denn erstens: ist Tatian der ursprüngliche Verfasser unsrer

Evangelien-Harmonie, so kann er an dieser keinen Theil haben. Zweytens: diese Harmonie trägt das Gepräge ihrer Unechtheit, d. h. ihres spätern lateinischen Ursprungs, zu deutlich an der Stirne, als daß wir sie einen Augenblick verkennen könnten. Aus Tatians Zeitalter kann sie gar nicht herrühren, theils weil wir noch gar nicht wissen, wo Nachtigal sie her, und ob er sie, wie er sagt, aus dem Griechischen übersetzt hat oder nicht? theils weil sie eine in drey Lebensjahre Jesu vertheilte Geschichte enthält, und die alte Kirche nur von Einem Lebensjahre Jesu etwas wußte. Dies letzte beweist zwar eigentlich nichts, trägt aber doch zur Verstärkung der andern Gründe etwas mit bey. Drittens: sie hat zwar die Genealogie nicht, und das war der Hauptgrund, warum man sie dem Tatian zuschrieb, allein das kann theils Zufall seyn, theils fehlte diese, wie eben erwiesen ist, in unsrer Evangelien-Harmonie ursprünglich auch. Ueberdem wenn die obige Stelle Theodorets auf sie passen sollte, so müßte Christus darin auch nicht Davids Sohn genannt werden, wie doch oft geschieht. Viertens: sie hat den Anfang: In principio erat verbum, aber den hat die unsrige auch. Was ihr, fünftens, ewig entgegen ist, und auch wenn sie echt wäre, entgegen bleiben würde, ist ihre ganze innere Einrichtung und Beschaffenheit. Tatians Evangelien-Harmonie, so wie sie Theodoret beschreibt, mußte nothwendig mit den eignen Worten der Evangelisten verfaßt seyn, wenn sie von den Christen der damaligen Zeit in den Kirchen gebraucht, und so allgemein geehrt seyn sollte, als sie war. Dies ist nun wohl unsre Evang. Harm., aber diese ganz und gar nicht.

Man sagt zwar, man könne den Beweis nicht führen, daß Tatians Werk mit den eignen Worten der Evangelisten verfaßt gewesen seyn müßte, denn Eusebius sage in der oben angeführten Stelle gleich weiter vom Tatian: του δε αποστολου φασι τολμησαι τινας αυτον μεταφρασαι φωνας, ως επιδιορθουμενον αυτων την της φρασεως συνταξιν. h. e. ajunt etiam nonnulli ausum illum esse dicta Pauli Apostoli elegantioribus verbis exprimere, utpote qui compositionem verborum illius corrigere studeret. Habe er sich, setzt man hinzu, dies bey den Paulinischen Schriften erlaubt, so könne er sich auch bey den Evangelien Freyheiten genommen, und nicht an die Worte gebunden haben. Das könnte freylich seyn, weil Eusebius sagt, daß die Leute zu seiner Zeit das vom Tatian gesprochen hätten; aber war denn das alles wahr, was Eusebius Zeitgenossen vom Ketzer Tatian sagten? Und wenn er sich bey den Paulinischen Schriften Freyheiten nahm, wird und muß er sie sich deswegen auch bey den Evangelien genommen haben? Hätte er bey Verfertigung des Diatessarons, das er zum kirchlichen Gebrauche vielleicht bestimmt haben mogte, wohl seine Absicht erreicht, wenn er das gethan hätte? — Und gesetzt es wären in Tatians griechischem Originale einige schönere Ausdrücke, wo blieben denn diese in der lateinischen Uebersetzung? Und konnten die Christen bey dieser Evangelien-Harmonie die vier Evangelien wohl entbehren? Würden sie sie wohl in den Kirchen behalten haben, wenn sie nur eins der vier Evangelien gesehen hätten? Und wenn diese Evangelien-Harmonie in Theodorets Hände gefallen wäre, würde er weiter nichts von ihr gesagt haben, als das? Ein com-

pendiarius liber war diese Harmonie allerdings, aber das war die unsrige auch. Doch genug davon.

Ich komme zur zweyten oben angegebenen Frage:

Was hat Tatian bey seiner Evangelien-Harmonie vor sich gehabt und zum Grunde gelegt?

Diese Frage gehört eigentlich nicht hierher, sondern in die biblische Kritik überhaupt, darin sie auch jedesmal erörtert zu werden pflegt. Unsre Evangelien-Harmonie nämlich, so wie sie vor uns liegt, ist bloß aus den vier Evangelien geflossen. Dies lehrt der Augenschein; also hätten wir auch nach keiner andern Quelle zu fragen. Doch könnten manche meiner Leser diese Frage gerade am ersten hier aufwerfen, und von mir vor allen Andern verlangen, daß ich sie beantworten sollte, darum will ich meine Meinung, die leider wieder etwas ketzerisch ist, unverholen sagen.

Was meine Vorgänger, besonders Michaelis, Eichhorn, Hänlein und Hug in ihren Einleitungen ins neue Testament darüber gesagt haben, setze ich als bekannt voraus, und sage nur das, worin ich anders denke als sie.

Jedermann denkt, Tatian hat vier Evangelien bey seiner Harmonie gebraucht, und ich glaube, er hat ihrer fünf dabey vor sich gehabt. Ich schließe dies aus den Worten in Victors Vorrede: Ex historia quoque ejus (Eusebii) comperi quod Tatianus — unum ex quatuor compaginaverit Evangelium, cui titulum *Diapente* imposuit, und denke, man hat diese Worte Victors sehr zur Ungebühr verkannt und verachtet. Kein

neuerer Gelehrter nämlich nimmt mehr von ihnen Notiz, denn soviel ich weiß ist Michaelis in seiner Einleitung der Letzte, der diese Variante von Diatessaron erwähnt. Isaak Casaubonus in seinen Exercitationen zu Baronii Annalen, nicht aber Ittig, wie Frick meint, war der erste, welcher diese ganze Variante mit einem leichten Federstriche weglöschte, indem er meinte, man müsse Diapanton anstatt Diapente in Victors Vorrede lesen, Tatian habe sein Werk das Evangelium nach allen vier Evangelien genannt. Diese Korrectur oder Conjectur von Casaubonus gefiel Ittigen, der aber den Casaubonus nicht nannte, so wohl, daß er meinte: Diapente sey ein Schreib- oder Druckfehler in Victors Vorrede; und dies muß bey den neuern Gelehrten so viel Gnade gefunden haben, daß sie Victors Diapente gar nicht einmal mehr erwähnen. Ich gestehe aber, daß ich dieser muthmaaßlichen Verbesserung des Casaubonus, so leicht und glücklich sie zu seyn scheint, meinen Beyfall versagen muß.

Daß Diapente wenigstens kein Druckfehler in Victors Vorrede für Diapanton ist, konnte selbst Ittig schon wissen. Es steht ja im ersten Memlerischen Abdruck unsrer Evang. Harm., Maynz 1524, welcher in der Leipziger Universitätsbibliothek befindlich ist, und welchen Ittig in seinem bekannten tractatu de bibliothecis et catenis Patrum in der Vorrede pag. XXXI erwähnt. Nun versichert Memler, in seiner Dedication an den Kanzler Westhusen *), daß er treu den Erbachischen Codex habe ab-

*) Memler sagt darin: Equidem, ut nosti, id unum egi, quamvis rudi et inerti ingenio, quo unicum illud ac sin-

drucken lassen, und erwähnt Diapente anstatt Diapanton unter den Druckfehlern nicht. Folglich muß es nothwendig in seinem Codex gestanden haben, und könnte höchstens ein Schreibfehler seyn. Aber auch dafür kann ich es nicht halten, theils weil es in der St. Galler Handschrift, folglich in den beyden Handschriften, die uns bis jetzt von Victors Vorrede bekannt sind, ausdrücklich steht, theils weil es in Sigeberti Gemblacensis Werk de scriptoribus ecclesiasticis Cap. 20. ausdrücklich heißt: Victor Cap. episcopus Evangelium ex quatuor Evangeliis compactum eleganter composuit, quod vocatur *Diapente* etc. und dieser Sigbert im Jahr 1113 starb.

In Victors Exemplare von Eusebius Kirchengeschichte muß also nothwendig in der oben angeführten Stelle Diapente anstatt Diatessaron gestanden haben. Denn hätte das Letzte darin gestanden, wie in aller Welt sollte denn Victor auf den Einfall gekommen seyn, dies Diatessaron in Diapanton umzutaufen? Es sind ja nicht Victors eig-

---

gulare opus (er meint den Erbachischen Codex) sola evangelii verba complectens, a piis et eruditis viris persepe desyderatum, in ejus gloriam ac incrementum prodeat purum, sincerum ac secundum ipsius Victoris Capuani Episcopi interpretis veram literam ex veteri exemplari spectatae fidei elimatum. Nempe illud tibi cognitum est, quosdam qui nimio plus sibi sapere videntur, cum aliena aedunt, praetendere, cum exemplariorum mendas tum transscribentium incuriam. Et modo quippiam addendo adimendove autoris ipsius (inducta vel erasa lectione priore) sensum restitutionis praetextu depravant, sicque magno partam sudore laudem in se transferunt. Ne vero istud fieret hoc mihi onus delegasti.

ne Worte und Gedanken, sondern Eusebius Worte. Eusebius sagt ja, nach Victor, Tatian habe sein Evangelium Diapente genannt. Wenn in Victors Exemplare von Eusebius Kirchengeschichte gestanden hätte, Tatian habe sein Werk Diatessaron genannt, was hätte ihn denn wohl bewegen können zu sagen, Tatian habe es Diapanton genannt. — Hatte denn Victor etwa das einzige Exemplar von Eusebius Kirchengeschichte damals in den Händen? und konnte Niemand, wenn Victor diese Stelle in Eusebius verfälschen wollte, nachsehen, wie in seinem Exemplare stand? Oder hatte Victor auch nur einen einzigen vernünftigen Grund hier zu verfälschen? Würde er wohl, da er sich des Tatians bey unsrer Evangelien-Harmonie so menschenfreundlich annimmt, und ihn zum muthmaßlichen Verfasser derselben macht, bey seiner und seiner Zeitgenossen hoher Achtung gegen die vier Evangelien, nicht lieber zur Empfehlung unsrer Harmonie gesagt haben: Eusebius sage vom Tatian, er habe sein Werk Diatessaron, als Diapente genannt, wenn er nicht das letzte ausdrücklich in seinem Exemplare von Eusebius fand? Nahmen Victors Leser nicht eher an Diapente, als an Diatessaron einen Anstoß? — Kurz, ich kann mich nicht anders überzeugen, als daß Diapente wirklich in Victors Exemplare von Eusebius gestanden haben muß.

Da nun, wie die oben angeführte Stelle lehrt, in andern griechischen Handschriften von Eusebius nicht δια πεντε, sondern δια τεσσαρων steht und sonst gestanden haben muß, so fragt sichs, welche von beyden Lesearten ist die bessere? — Freylich ist Victor der einzige Zeuge dieser Va-

riante, aber erstlich das Exemplar von Eusebius Kirchengeschichte, das Victor in den Händen hatte, ist gewiß älter als alle diejenigen, die wir noch jetzt davon übrig haben. Zweytens stellt doch alle vernünftige biblische und Profankritik den Grundsatz auf: diejenige Leseart, von der ich erklären kann, wie sie aus der andern entstanden und für dieselbe hingesetzt ist, hat gewiß weniger den Schein der Echtheit, als diejenige, von der ich dies nicht kann. Beyde Gründe nun sprechen ganz für Diapente und gegen Diatessaron. Stand Diapente in Eusebius Stelle, so läßt sich recht gut begreifen, wie Diatessaron daraus von einem unwissenden oder orthodoxen Abschreiber gemacht wurde. Dieser konnte entweder nur die vier Evangelien kennen, also ehrlich glauben, Eusebius habe sich hier verschrieben und er müsse es zu seiner Ehre ändern, wie dergleichen gutgemeinte Correcturen häufig vorkommen; oder er konnte dabey denken, da die vier Evangelien einmal allein canonisches Ansehen in der Kirche hatten, er müsse, um die Ehre derselben zu retten, Diatessaron setzen, weil es gefährlich sey, wenn es bekannt würde, daß zu Tatians Zeit schon fünf Evangelien vorhanden waren. Stand hingegen δια τεσσαρων in Eusebius Text, so konnte es höchstens ein boshafter Abschreiber, aus Ketzerhaß gegen Tatian, in δια πεντε verändern, um ihn und sein Evangelium noch gehässiger zu machen, als es so schon war. So arg aber sonst manche Orthodoxen mit den Kezzern zuweilen umgingen, und ihnen Dinge Schuld gaben, an die sie gewiß im Leben nicht gedacht hatten, so glaube ich doch nicht, daß ein Abschreiber von Eusebius Kirchengeschichte dies gethan hat, theils weil die Abschreiber der frü-

hern Zeit selten Gelehrte waren, theils weil es einem solchen Abschreiber gar nichts helfen konnte. Wie konnte er wohl denken, das Wort Diapente von Tatians Evangelien-Harmonie zu verewigen, wenn in den andern Exemplaren von Eusebius Kirchengeschichte Diatessaron stand? —

Ich weiß es, daß Diatessaron sehr viel kritische Gründe für sich hat. Erstlich: es steht in der obigen Stelle des Eusebius. Zweytens: auch in Theodorets Stelle heißt es: το δια τεσσαρων καλȣμενον ευαγγελιον; drittens: in der oben angeführten Stelle von Barsalibi und Barhebräus heißt es bey Assemani: Ephraem habe über Tatians Diatessaron, nicht Diapente, einen Commentar geschrieben, und, viertens, die bekannte Stelle bey Epiphanius heißt: λεγεται δε το δια τεσσαρων ευαγγελιων υπ' αυτȣ (Τατιανȣ) γεγενησθαι, ο περ κατα Εβραιȣς τινες καλȣσι, i. e. Ferunt opus illud quod ex quatuor evangeliis contextum est, quodque secundum Ebraeos nonnulli vocant, ab eo (Tatiano) esse conscriptum.

Wie aber, wenn ich folgendes hierauf antwortete: Erstens, Diapente in Victors Exemplar von Eusebius Kirchengeschichte, und Diatessaron in den übrigen bekannten Handschriften, mögen einmal mit einander aufheben; das eine kann so gut als das andre ursprünglich echt seyn. Zweytens, Theodorets Stelle entscheidet so wenig für Diapente als für Diatessaron. Theodoret sagt ja nicht, daß Tatian sein Werk so oder so genannt habe, sondern er sagt nur, es habe Diatessaron geheißen, man habe es so genannt. Und



wäre es denn nicht möglich, daß die katholischen Christen in Theodorets Diöces, die Tatians Werk, wie er ausdrücklich versichert, in ihren Kirchen gebrauchten, es Diatessaron genannt hätten, nachdem die vier Evangelien einmal canonisches Ansehn erhalten hatten, ob es gleich Tatian selbst Diapente genannt haben konnte? Hatten sie dazu nicht Beweggründe genug, wenn sie es in ihren Kirchen gebrauchen wollten? Ja, wenn wir das nicht annehmen wollen, kann nicht Theodoret, wenn er aus Eusebius schöpfte, woran man aber mit Recht zweifeln muß, ein solches Exemplar schon vorgefunden haben, das Diatessaron hatte, wie Victor eins mit Diapente? Drittens, eben das gilt von Ephraem dem Syrer, oder von Barsalibi und Barhebräus. Wenigstens der Letzte sagt nicht, daß Tatian sein Evangelium Diatessaron genannt hat, und Barsalibi kann ebenfalls schon aus einer trüben Quelle geschöpft haben. Eben so verhält es sich, viertens, mit der Stelle des Epiphanius. Auch er sagt kein Wort davon, ob Tatian sein Werk Diatessaron oder Diapente genannt habe, sondern er sagt nur: man spräche, Tatian sey Verfasser des Werkes, das aus den vier Evangelien zusammengesetzt sey.

Diese Gründe bewegen mich denn, der Variante Diapente, anstatt Diatessaron, in Eusebius Kirchengeschichte, wenn auch nicht geradezu den Vorzug, doch wenigstens auch nicht den Abschied zu geben, sondern meine gelehrten Leser zu bitten, die Sache von neuem zu untersuchen, bevor sie den Stab über Diapente brechen. Ist aber Diapente die richtige Leseart bey Eusebius, wogegen sich denn mein kritisches Gefühl gar nicht empört, und hat Tatian

sein Werk selbst so genannt, so muß er auch fünf Evangelien dabey gebraucht und zum Grunde gelegt haben.

Aber welche?

Ehrlich gesagt: das weiß ich nicht. Vermuthen lassen sich zwar einige, aber mehr als vermuthen kann man auch bis jetzt, beym gänzlichen Stillschweigen der Geschichte, durchaus nicht. Fände man Ephraem des Syrers Commentar über Tatians Werk einst vor, und enthielte dieser, wie Zacharias Commentar, Tatians Text ausführlich und treu, so könnte man mehr als vermuthen, so aber muß man sich damit begnügen; denn die arabische Uebersetzung unsrer Harmonie in der Vatikanischen Bibliothek in Rom wird uns zwar viel neues lehren, aber schwerlich Tatians alten Text rein enthalten *).

Da Tatian Justins des Märtyrers Schüler war, so wird er dessen Denkwürdigkeiten der Apostel auch wahrscheinlich gekannt, sich davon eine Abschrift zu verschaffen gewußt und sie bey seinem Werke gebraucht haben. Beynahe mögte ich sagen, dies ist etwas mehr als Vermuthung. Fallen nämlich, wie mir höchst glaublich zu seyn scheint, Justins Denkwürdigkeiten mit dem Evangelio der Hebräer ziemlich zusammen, so hat auch Tatian seines verehrten Lehrers, Justins des Märtyrers, Denkwürdigkeiten bey seiner Harmonie gebraucht, indem er das Evangelium der Hebräer dabey zum Grunde legte. Man hat in den neuern Zeiten

*) Jetzt habe ich etwas mehr Vertrauen zu ihr, da ich weiß, daß sie aus dem Syrischen übersetzt ist.

sehr viele Zweifel dagegen erhoben, daß Justins Denkwürdigkeiten und das Evangelium der Hebräer beynahe Ein Werk seyen, allein alle Einwürfe, die man dagegen gemacht hat, sind größtentheils gehoben, wenn man bedenkt, daß das Evangelium der Hebräer, welches Hieronymus übersetzte, dem, das Justin und Tatian in den Händen hatte, sehr unähnlich seyn konnte, weil man gerade von Justins bis Hieronymus Zeit am allerfreyesten, das heißt, am sorglosesten beym Abschreiben der heiligen Bücher war *). Davon nun, daß Tatian bey seinem Werke das Evangelium der Hebräer gebraucht hat, scheint sich sogar eine Spur in der Geschichte zu finden. Soll nämlich die etwas seltsame eben angeführte Stelle des Epiphanius, daß einige das Evangelium Tatians das Evangelium der Hebräer genannt hätten, irgend einen Sinn haben, so kann sie nur das Eine sagen wollen, daß Tatian bey seinem Werke das Evangelium der Hebräer zum Grunde gelegt hat, und fällt dies mit Justins Denkwürdigkeiten zusammen, wer will daran zweifeln, daß die Liebe zu seinem verehrten Lehrer ihn diese Schrift bey seinem Werke zum Grunde legen hieß? —

Außer Justins Denkwürdigkeiten, oder dem Evangelio der Hebräer, vermuthe ich nun, hat Tatian bey seinem Werke unsre vier Evangelien, nur vielleicht anstatt des Lu-

*) Ich kann diese Bemerkung, zu welcher Hieronymus bekannte Worte: quot exemplaria tot versiones, eine Art von Erläuterung geben, hier nur andeuten, aber nicht ausführen, weil ich mich sonst zu weit von meinem Gegenstande entfernen müßte. Vielleicht ein andermal mehr davon.

fas das Exemplar des Marcion, gebraucht; aber ich wiederhole: ich vermuthe es nur. Johannes Evangelium hat Tatian gewiß gekannt, das beweist seine oratio ad Graecos, darin Joh. 1, 3. παντα υπ' αυτȣ, και χωρις αυτȣ γεγονεν ȣδε εν; Joh. 1, 5. το ειρημενον. η σκοτια το Φως ου καταλαμβανει; Joh. 4, 24. πνευμα ο Θεος vorkommt. Ob er es aber deswegen bey seinem Evangelio gebraucht hat oder nicht, kann man nicht mit Gewißheit behaupten, weil man nicht weiß, wenn er seine beyden Schriften, die oratio ad Graecos und seine Evangelien-Harmonie, verfaßt hat. Einen hohen Grad von Wahrscheinlichkeit erhält indessen die Vermuthung, daß er Johannes Evangelium bey seinem Werke gebraucht haben wird, deswegen, weil sonst sein Werk in der christlichen Kirche schwerlich den Beyfall gefunden haben würde, den es gefunden hat, wenn die schönen Reden Jesu, die uns der Apostel Johannes aufbehalten hat, darin gefehlt hätten, und weil Theodoret sonst wohl ein Wort davon gesagt hätte, und hätte sagen müssen. Unsern Lukas hat Tatian vielleicht auch gekannt, denn in seiner Rede steht: Luk. 6, 25. γελατε και υμεις, ως και κλαυσοντες, wenn aber unser Lukas wieder sehr nahe mit Marcions Evangelium verwandt ist, so weiß man nicht, welches von beyden man eigentlich im Tatian suchen soll. Ich vermuthe, Tatian hat den Marcion und sein Evangelium, wenn es vom Lukas verschieden war, vielleicht besser als unsern Lukas gekannt. Vom Markus und Matthäus können wir auch weiter nichts als vermuthen, daß er sie beyde bey seinem Werke gebraucht haben wird.

Ja, sagt vielleicht Mancher, eben darum, weil Tatian das Evangelium der Hebräer oder Justins Denkwürdigkeiten bey seinem Werke zum Grunde gelegt hat, so kann unsre Evangelien-Harmonie auch Tatians Arbeit durchaus nicht seyn. Ich finde ja nicht die geringste Spur von beyden darin! —

Ich auch nicht, weil ich keine mehr darin suche, besonders nachdem Victor von Kapua in seinem Exemplare die sogenannten Canones auf den Rand geschrieben hatte. Nun mußte bald jede Spur einer andern Quelle aus unsrer Harmonie verwischt werden, besonders wenn Justins Denkwürdigkeiten, oder das Evangelium der Hebräer, so nahe mit unserm Matthäus verwandt gewesen sind, wie man allgemein behauptet, und auch fast so gut als ausgemacht oder erwiesen ist. Nun liegt es aber am Tage, daß unser Matthäus die Grundlage unsrer Harmonie ist. Dieß ist so augenscheinlich, daß schon Victor, der es sahe, eben darum nicht recht wußte, ob er den Tatian oder Ammon zum Verfasser unsrer Harmonie machen sollte, weil nach Eusebius Brief an den Carpian, Ammon bey seinem Werke den Matthäus zum Grunde gelegt haben sollte. Hätte Victor gewußt, daß die Denkwürdigkeiten Justins des Märtyrers und Lehrers unsers Tatians, oder das Evangelium der Hebräer, zu Tatians Zeit — von dem Exemplare des Hieronymus sehr verschieden — so nahe mit unserm Matthäus verwandt sind, und daß Ammon die sogenannten Canones an den Rand seines Matthäus geschrieben haben und so die Nachricht in der christlichen Kirche verbreitet seyn könnte, als habe er eine Evangelien-Harmonie geschrieben, in wel-

cher Matthäus zum Grunde lag, so hätte eben das, was ihn so zweifelhaft machte, daß Matthäus die Grundlage unsrer Harmonie ist, gewiß am meisten bey ihm dafür gesprochen, daß Tatian der Verfasser unsrer Harmonie sey. Bey mir wenigstens spricht die ganze Einrichtung unsrer Harmonie, da Matthäus ihre Grundlage ist, mit am meisten dafür, daß Tatian ihr ursprünglicher Verfasser ist.

So sehr ich mir bewußt bin, daß ich redlich ohne Vorliebe und Haß geforscht und meine Ueberzeugung befestigt habe, so kann doch Niemand weniger eingenommen seyn für diese Hypothese und dringender die Gelehrten um Belehrungen und Zurechtweisungen bitten, als ich selbst, ihr Verfasser.

IV.

Exegetische Miscellen

von

Johann Schultheß,

Professor zu Zürich.

1.

Etwas zur Erwiederung

des in den Analekten 2tes Stück S. 147 ff. eingerückten Aufsatzes von M. Christ. Aug. Gottfried Emmerling.

Ausführlicher, so wie es in einem eigenen Aufsatze möglich ist, erweist Herr M. Emmerling mit gründlicher Gelehrsamkeit den Satz, welchen ich als Recensent von D. Kühnöls Commentar des N. T. in den N. Theol. Annalen gegen ältere und die neuesten Lexicographen und Commentatoren des N. T. vorzubringen wagte, daß nirgends im N. T. ὁ, ἡ, τὸ soviel als τὶς, τὶ sey. Es muß mir schmeicheln, daß der Herr Magister nicht nur meine Meinung im Ganzen unterstützt, sondern auch die Erklärung mancher Stelle, womit ich dieselbe rechtfertige, gutheißt.

Nur in zwey Stellen war ich nicht so glücklich, ihn zu befriedigen. Es sey mir vergönnt, mich über dieselben vor dem Publicum der Analekten mit diesem achtungswürdigen Gelehrten einzulassen.

Gegen die Erklärung, die ich von ἔκτρωμα 1 Kor. 15, 8. gebe, es bedeute den Spätling einer Familie, wie schon Theophylaktus wollte, macht Herr M. Emmerling folgende Einwendungen: 1) „Können denn Eltern im höhern Alter nicht noch mehrere Kinder erzeugen?" — Antwort: Es ist möglich: aber eines muß doch das letzte seyn; und dieses letzte einer Familie, besonders wenn es um mehrere Jahre jünger ist, als die andern alle, nennt man in der Schweiz das Nachweiselchen. 2) „Müssen denn diese letzten allemal den Erstgebornen an Lebenskraft nachstehen?" — A. Nicht allemal; aber in der Regel und im gemeinen Vorurtheil, ja sogar in der Meinung der Aerzte des Alterthums, wie in gedachter Recension gezeigt worden. Doch dieses thut wenig oder nichts zur Sache. 3) „Ein Gleichniß darf nicht bis auf die Gebeine zergliedert werden; es ist also kein die gewöhnliche Erklärung dieses Wortes umstoßender Grund, daß man einem Abortus nicht erscheinen kann." — A. Wenn man in einem Gleichniß das Tertium comparationis nachsucht, so zergliedert man es nicht über die Gebühr. Nun aber vergleicht sich Paulus mit τῷ ἐκτρώματι. Worin? darf, ja muß ich fragen. Der Text sagt mir: darin, daß er unter allen Aposteln zuletzt den Auferstandenen zu sehen bekommen habe. Jetzt ergiebt sich nach meiner Erklärung die richtige, klare, schickliche Vergleichung: Wie es dem Spätlinge einer Familie zuletzt unter allen Kindern seines Vaters beschieden ist, ihn zu sehen und

kennen zu lernen; so hatte ich, unter allen Aposteln der letzte, das Glück, daß mir der Herr erschienen ist. — Wie abentheuerlich und ungeheuerlich ist dagegen jene Vergleichung mit einer Fehlgeburt! Nur die gleichsam verdummende Gewohnheit, daß man eine solche Vergleichung von Kindheit an in der gemeinen Uebersetzung lesen und hören mußte, macht auch Leute von Geschmack blind dafür. Eine unzeitige Geburt ist ja ein Kind, das zu frühe, z. B. im siebenten Monat, anstatt im neunten, geboren wird; das hiermit, wenn es am Leben bleibt, früher sein Gesicht brauchen kann, als wenn es zur gehörigen Zeit ausgereift ans Lebenslicht gekommen wäre. Folglich könnte man ihm füglicher das Gegentheil dessen zuschreiben, als daß er von allen zuletzt etwas zu sehen bekomme. 4) „Ist das nicht gewissermaßen eine leere Tautologie: Zuletzt ist er auch mir, dem Spätlinge seiner Familie, erschienen?" — A. Herr E. schafft der Rede durch Auslassung der Partikel ὡςπερεὶ den Anschein einer Tautologie, den der Text selbst nicht hat, nach welchem ich sage: Zuletzt ist er auch mir, gleich als dem Spätling, erschienen. Hier ist nicht einmal gewissermaßen eine Tautologie; es müßte denn jeder Vergleichung sich eine Tautologie vorwerfen lassen.

Eben dieses ὡςπερεὶ steht wieder dem Hrn. Magister im Wege, wenn er τῷ ἐκτρώματι für eine Apposition nehmen will. Der Text müßte lauten: κἀμοὶ, τῷ ἐκτρώματι, nicht: ὡςπερεὶ τῷ ἐκτρώματι, κἀμοὶ. Auch seine andere Erklärung, die Verwandlung des τῷ in τῳ, s. v. a. τινι, findet nicht Statt, erstens weil diese Nebenform des unbestimmten Fürwortes der Sprache des N. T. fremd ist, und in keiner Stelle erweislich vorkommt. Demnach würde

man sich irren, wenn man, wo der unbestimmte Artikel im Deutschen sich anbringen läßt, im Griechischen του, τῳ ꝛc. setzen wollte. Denn der unbestimmte Artikel wird im Griechischen gar nicht ausgedrückt. Nur wo man Ursache hat, die Unbestimmtheit bemerklich zu machen, findet das Pronomen τὶς, τι Statt.

Luk. 8, 5. erklärte ich ὁ σπείρων so: der Säemann, den ihr schon kennet, und aus meiner Erzählung noch mehr kennen lernen sollet. Diese Erklärungsart soll nicht die richtige seyn. „Ich glaube," sagt Herr E., „Jesus, als er ὁ σπείρων sagte, hatte schon die nähere Beziehung der Parabel auf sich selbst im Sinne. Er ist der σπείρων." Ich war und bin desselben Glaubens, und eben aus diesem Glauben floß meine Erklärung, mit welcher die seinige völlig zusammentrifft. Wenn seine Erklärungsart die richtige, so ist es die meine, als die nämliche, nicht minder. Indeß ist nicht die Frage, was Jesus im Sinne hatte, sondern was er durch seinen Ausdruck den Zuhörern in den Sinn gab. Allein ὁ σπείρων ließe sich aus der von Herrn E. selbst aus der Grammatik von Matthiä beygebrachten Regel so erklären: der bestimmte Artikel habe darum hier Statt, weil der Gegenstand als ein ganzes Genus herausgehoben werde, auf dessen einzelne Theile, was von dem Ganzen gesagt wird, passe — wie Matth. 12, 35. Oder, wie sich Buttmann in seiner Sprachlehre ausdrückt: „Wenn ein Gegenstand, der in den einzeln vorkommenden Fällen ein unbestimmter ist oder seyn kann, in der Idee oder im Ganzen genommen wird, und so als eine bestimmte Idee erscheint. In Gleichnissen z. B. können wir auch so reden: Er ist dem Arzte gleich, der die Kranken besuchete, aber von der

Arzney nichts verstände.“ Nicht etwa nur irgend einem — jedem Sämann wiederfährt insgemein, was hier von einem gesagt wird. Keiner ist so glücklich, daß ihm alle Saamenkörner, die er auf einem weiten Acker einstreut, in guten Grund fallen und vielfache Frucht bringen. Hingegen ist nicht allen und jedem Reichen beyzumessen, was Luk. 16, 1 u. 19. von einem erzählt wird. Diese Erzählungen sind nicht Gleichnisse, wie das vom Sämann, sondern Beyspiele. Und also hält die Einwendung, die Herr E. aus diesen Stellen gegen mich erheben will, nicht Stich.

2.

Ephes. 1, 23.

Jüngst, als ich Phokions Leben von Plutarchus las, mahnte mich die Redensart im 34. Kap. τὴν ἐκκλησίαν ἐπλήρωσαν οἱ ἄρχοντες an das Paulinische Wort Ephes. 1, 23. Ich sah in Schleußners Lexikon unter πληροῦν nach, und fand freylich die Bedeutung adscribere coetui Christianorum, aber keine den hellenistischen oder hellenischen Sprachgebrauch belegende Stelle. Unter πλήρωμα giebt er n. 7. die Bedeutung: universa multitudo eorum, qui ad ecclesiam Christianam pertinent, und zum Belege nichts anders, als n. 3. πληρώματα νηῶν Graecis omnia dicuntur, quae replent naves et navibus insunt; v. e. remiges, milites classiarii. Allein daß Paulus seinen Ausdruck für diesen Gedanken vom Schiffswesen hergenommen habe, will mir nicht ein-

leuchten. Darum ist es mir lieb, aus Plutarch zu wissen, daß die Griechen das Wort πληρῦν mit ἐκκλησία, als Object, gebraucht haben; welchem Beyspiele sich aus Herodian πληρωθέντος τῦ θεάτρυ, aus Demosthenes πεπληρωμένον δικαςήριον, aus Dio Cassius Lib. 52. cap. 42. ὥςε ἐς χιλίυς το πλήρωμα τῆς γερυσίας αὐξηθῆναι zur Verstärkung beyfügen läßt. Auch sagten die Griechen: οἱ πληρῦντες τὸν χόρον, τὴν βυλήν. S. Schneiders Griech. Wörterbuch. Hier ist noch der Unterschied zwischen πληρῦντες und πληρύμενοι z. B. ναῦν zu bemerken. Das Erste kann heißen: Leute, die zur Bemannung gehören; Matrosen, Soldaten; das Letztere heißt bestimmt: die, welche Mannschaft auf ein Schiff befehligen, Matrosen oder Soldaten auf ein Schiff beordern. Von dieser Bedeutung ist bey Xenophon das Medium πληρῦσθαι (S. Lexicon Xenophonteum), die auch unserm Texte vollkommen angemessen ist. Wenn also Paulus sagt: τῇ ἐκκλησίᾳ, ἥ τις ἐςὶ τὸ σῶμα αὐτῦ, τὸ πλήρωμα τῦ πάντα (ἔθνη) ἐν πᾶσι πληρυμένυ, so sagt er: Ecclesiae, quae est corpus ipsius, concilium illius, qui omnes nationes et gentes ubicunque terrarum conciliat — der Kirche, die sein Körper ist, der Verein dessen, der überall alles vereinigt.

Bey diesem Anlaß kann ich nicht umhin zu bemerken, daß in der Plutarchischen Biographie des Phokion mehr als ein paralleler Zug mit der evangelischen Geschichte zu finden ist, z. B. Cap. 34. οἱ μὲν βέλτιςοι τ. πολιτῶν, ὀφθέντος τῦ Φωκίωνος (als er zur Verurtheilung vorgeführt wurde) ἐνεκαλύψαντο καὶ κάτω κύψαντες ἐδάκρυον.

Cfr. Marc. 14, 72., ἐπιβαλὼν (ἱμάτιον τῇ κεφαλῇ) ἔκλαιε — Ibid. Ἐγγυτέρω προσελθὼν, ἐγὼ μὲν, εἶπεν, ἀδικεῖν ὁμολογῶ — τούτους δ', ἄνδρες Ἀθηναῖοι, διὰ τί ἀποκτείνετε, μηδὲν ἀδικοῦντας; Cfr. Joann. 18, 8. — Cap. 36. οἱ δ' ἐχθροὶ κακῶς ἔλεγον παρατρέχοντες· εἷς δὲ καὶ προσέπτυσεν ἐξεναντίας προσελθών. Ὅτε δὲ καὶ τὸν Φωκίωνα λέγεται βλέψαντα πρὸς τοὺς ἄρχοντας εἰπεῖν· Οὐ παύσει τις τὸν ἀσχημονοῦντα τοῦτον; Cfr. Joann. 18, 23. Matth. 26, 67. 27, 39—41. Es ist überhaupt interessant zu bemerken, daß sich das hochgepriesene Athenienische Volk eben so schlecht gegen seinen Phokion, als die Juden, und hauptsächlich illa urbana ac perdita plebs von Jerusalem, gegen Jesus benommen hat.

Solche Sprach- und Sachbemerkungen dürften wohl in Schulen und Gymnasien, für künftige Theologen besonders, nicht unwichtig seyn.

Analekten

für das Studium der exegetischen und systematischen Theologie,

herausgegeben

von

D. Carl August Gottlieb Keil

und

D. Heinrich Gottlieb Tzschirner,

Professoren der Theologie auf der Universität zu Leipzig.

Zweyten Bandes Zweytes Stück.

Leipzig, 1814.

Bey Johann Ambrosius Barth.

Inhalt.

I.

Systematische Darstellung der Moral der Apocryphen des A. T.

von

M. Ludwig Dankegott Cramer.

Fortsetzung.

II. Besondere Pflichtenlehre.
(Ethik.)

A. Pflichten gegen Gott 66).

§. 17. Verehrung Gottes überhaupt. — Götzendienst.

Da die Apocryphen, wie alle übrige jüdische Bücher, ausdrücklich lehren, daß nur ein Gott, Jehova, existire Sir. 33, 5. Weish. 12, 13. Baruch 3, 35. Ges. d. 3 M. V. 21; so behaupten sie auch einstimmig, daß nur dieser Jehova göttlich verehrt werden dürfe, und stellen diese Verehrung Jehoveus als die erste und unnachlaßlichste Pflicht dar. Die Verehrung

66) Die theokratische Verfassung der Juden bewirkte, daß die Pflichtverhältnisse gegen Gott bey weitem mehr vervielfältiget und detaillirt wurden, als es in der Moral anderer Völker der Fall war. Sie setzte nämlich das Uebersinnliche mit dem Sinnlichen in eine nähere, für den gemeinen Menschenverstand sehr faßliche, Verbindung, steigerte die Vernunft zu einem Orakel der Gottheit und verband Moral und Religion zu einem unauflöslichen Ganzen.

Gottes überhaupt (φοβος τ. Θ., λατρεια, θεοσεβεια, δικαιοσυνη, ζητειν τ. Κ., επιζητειν τ. Θ., επικαλειν, λατρευειν, θεραπευειν τ. Θ., φοβειν τ. Θ., εγγιζειν τ. Θ., αγαπαν τ. Θ. u. s. w.) besteht aber in der Anerkennung und Erfüllung des mosaischen Gesetzes Sir. 1, 11. 25. 26. 2, 15 ff. 21, 11. 35, 14. 16. 3 Esdr. 8, 7. 12. 21., welches den Menschen von Gott als unwandelbare Norm des Glaubens und Lebens offenbart worden ist, und muß sich sowohl durch die Erfüllung aller äußeren Gebräuche, welche es vorschreibt, als durch Tugend und Frömmigkeit äußern. Die Nothwendigkeit dieser Verehrung Gottes giebt Sir. 10, 22. mit den Worten an: πλουσιος και ενδοξος και πτωχος, το καυχημα αυτων φοβος τ. Θ. und sämmtliche Bücher der Apocryphen leiten dieselbe aus dem Satze her: daß nur der Verehrer Jehovens wahrhaft glücklich werden könne Sir. 1, 12. 13. 40, 26. 27. u. s. w. (Vgl. oben Beweggründe zur Tugend); obgleich Sirach und d. Vf. d. Buches der Weish. sie auch vorzüglich deßhalb empfehlen, weil sie allein die beste Führerin zur Tugend und Weisheit sey Sir. 1, 14. 20. 35, 14. 16. Weish. 15, 2. 3. — Dieser Verehrung des allein wahren Gottes wird aber in den Apocryphen durchgängig die Abgötterey entgegengesetzt und als das lächerlichste, schändlichste und schädlichste Laster beschrieben. Dieses zeigen zum Theil schon folgende Ausdrücke, mit welchen der Götzendienst und die Götzendiener gebrandmarkt werden: κακια, ασεβεια, πορνεια, πλανη, ανομια — αδικοι, εχθροι, ψυχαι απαιδευται, ὑβρισται, ματαιοφρονες, ανοσιοι, εθνη δυσφημα, εθνη εβδελυγμενα ανομα, αμαρτωλοι, παρανομοι, κα-

κοι, εϱγαται της ανομιας, αποςαται u. s. w. Noch mehr aber leuchtet dieses aus einzelnen Stellen hervor. Die Apocryphen beweisen nämlich zuvörderst das Lächerliche des Götzendienstes daher, weil sich nichts Ungereimteres denken lasse, als Wesen zu verehren, welche kein Leben, keine vernünftige Wirksamkeit und keinen Einfluß auf die Schicksale der Menschen haben und den zu verkennen, welcher sich so deutlich durch die ganze Natur offenbaret hat und alle Geschöpfe unterweiset, züchtiget und leitet, wie ein Hirt seine Heerde, vergl. Weish. 11, 15. 12, 23 ff. 27. 13, 1 ff. 14, 1 ff. 15, 15 ff.. Brief Jerem. V. 8 ff. 27. 39. 73. 3 Macch. 4, 16. 6, 6. Bel 5 ff. 26 ff. Sir. 18, 13.; vorzüglich aber Weish. 14, 12 ff., wo der Ursprung des Götzendienstes historisch deducirt wird. Die Schändlichkeit und Verwerflichkeit des Götzendienstes erweisen sie aus folgenden zwey Gründen: 1) Bosheit ist die Quelle desselben; denn bey einem guten Willen ist nichts leichter, als von den Geschöpfen zum Schöpfer aufzusteigen Weish. 11, 15. 13, 1 ff. 15, 8 ff. Er ist aber auch 2) zugleich selbst als Quelle aller Lasterhaftigkeit und jeglichen Frevels zu betrachten 1 Macch. 1, 15. Vgl. den ganzen letzten Theil des Buches der Weisheit, vorzüglich aber 14, 11 ff. 22 ff. 27. und entgeht dem Hasse und der Strafgerechtigkeit Gottes nicht Weish. 14, 8 ff. Sir. 10, 15. 16. 19. — Die Heiden werden deßhalb durchgängig als die verworfensten und hoffnungslosesten Menschen, die Juden hingegen als Lieblinge Gottes (μεϱις τ. Θ., κληϱονομια τ. Θ., υἱοι τ. Θ., λαος τ. Θ., παιδες Κ., τεκνα τ. Θ., ηγαπημενοι, δȣλοι τ. Θ., κληϱος τ. Θ., γενος εκλεκτον u. s. w.) und als heilige, tugend-

hafte Menschen (λαος ὁσιος, σπερμα αμεμπτον, εθνος δικαιων, εθνος αγιον, ὁσιοι, δικαιοι, ἁγιοι, αμεμπτοι, αγαθοι u. s. w.) beschrieben. Vgl. auch Sir. 36, 12 ff. 24, 8. 10 ff. 17, 17. Tob. 13, 9. Der fromme Israelit verabscheuet daher nicht allein den Götzendienst, vergl. Brief Jeremiä, die Gesch. v. Bel zu Babel u. s. w.; sondern er verwirft auch alle Malereyen und Abbildungen, weil sie zur Abgötterey verführen können Weish. 15, 4. 5. [67]), flieht den Umgang der Heiden, Fragm. im Esther 4, 17. 3 Esdr. 8, 69 ff., und nimmt nicht Theil an heidnischen Spielen 2 Maccb. 4, 11 ff. Es ist auch nicht einmal erlaubt, etwas bey sich zu tragen, was den Götzen geweiht ist, 2 Maccb. 12, 40 ff., mit Heiden zu essen Tob. 1, 10. 11. Judith 12, 2. 9. 19., heidnische Weiber zu heyrathen u. s. w. Als das beste Mittel, sich vor dem Götzendienste zu bewahren, wird öftere Lecture des göttlichen Gesetzes und lebhafte Vergegenwärtigung der Vorschriften Gottes empfohlen 2 Maccb. 2, 3.

§. 18. Aeußere Gottesverehrung.

In Hinsicht der äußern Verehrung Gottes [68]) behaup-

---

67) Vgl. auch den Philo de gigantibus, welcher die Mahler- und Bildhauerkunst verwirft und auf die Stelle 2 Mos. 20, 4. provocirt.

68) Die Ceremonialgesetze hatten bey den Juden die nämliche Auctorität, als die Moralgesetze, und wurden nie von denselben unterschieden, bis der größte Lehrer der Menschheit jene antiquirte, diese reinigte und veredelte und das Gute und Pflichtmäßige von dem blos Statutarischen und Herkömmlichen genauer schied. Doch findet man im A. T. und in den Apocryphen schon hier und da eine Vergeistigung des todten Buchstabens. Hierher gehört vorzüglich die wichtige

ten die Apocryphen einstimmig, daß jeder Jude Gott so ver-
ehren müsse, wie es das mosaische Gesetz vorschreibe. Als
Hauptstücke der äußeren Gottesverehrung werden folgende
erwähnt:

1) Opfer. Keine Religion schrieb wohl mehr Opfer
vor und bestimmte den Gebrauch derselben ängstlicher, als
die mosaische. Deßhalb wird die Darbringung von Opfern
auch in den Apocryphen als ein Hauptbestandtheil der gött-
lichen Verehrung betrachtet und öfters als ein nothwendiger,
Gott wohlgefälliger und ausdrücklich anbefohlener Ritus
erwähnt Sir. 32, 4 ff. Bar. 1, 10. 3 Esdr. 7, 7 ff. 8,
66. 5, 69. 2 Maccb. 1, 26. u. s. w.; so wie die Heiligkeit
und Unverletzlichkeit der Jehoven dargebrachten Opfer einge-
schärft Judith 11, 11 ff. [69]). So übereinstimmend aber
auch die Apocryphen die Nothwendigkeit der Opfer behaup-

Stelle 3 Maccb. 3, 4 ff., in welcher der Gott wohlgefällige Sinn und Wandel (την δικαιων αναστροφην) von der Erfüllung der Ceremonialgesetze unterschieden und behauptet wird, daß man nach Maasgabe der Umstände mit den letztern manche Veränderung und Sichtung vornehmen könne. Diese liberaleren Vorstellungen herrschten vorzüglich unter den alexandrinischen Juden, vergl. B. 1. Vgl. auch 1 Maccb. 2, 34. 40. 41. Als Gegenstück zu den angeführten Stellen verdient vorzüglich Judith 11, 11 ff. verglichen zu werden, wo sogar behauptet wird, daß man eher den Hungertod leiden, als von Gott geweihten Opfern essen müsse, und daß selbst die γερουσια in Jerusalem in Hinsicht auf die Erfüllung der Ceremonialgesetze keine Indulgenzen ertheilen dürfe.

69) Der strenge Jude kannte keine collidirenden Pflichten, und die Wahl zwischen dem Hungertode und dem Genusse der Gott geweihten Opfer konnte ihm, als bloße Wahl betrachtet, nicht schwer fallen; wenn auch in der Praxis die Natur über das Vorurtheil den Sieg davon trug, vergl. Judith 11, 12. 13.

ten; so würde man doch sehr irren, wenn man eben die Ansichten von den Opfern in denselben suchen wollte, welche man in den ältern hebr. Urkunden findet; denn schon David und mehrere Propheten, als Jesaias und Micha, suchten die mosaische Opfertheorie zu vergeistigen und ihr würdigere, den Bedürfnissen ihres Zeitalters anpassendere, Vorstellungen unterzulegen. Vorzüglich im Buche Sirach findet man daher das Streben, falsche und unwürdige Vorstellungen, welche man gewöhnlich mit den Opfern verband, zu entfernen und den Gebrauch derselben auf eine liberalere, Religiosität und Tugend befördernde, Weise näher zu bestimmen. Sirach warnt aber zuvörderst vor einem doppelten Mißbrauche der Opfer, welcher zu seiner Zeit sehr gewöhnlich gewesen zu seyn scheint. Einige nämlich berücksichtigten bey Darbringung der Opfer ihre Vermögensumstände nicht, sondern gaben entweder zuviel und zerrütteten ihren Wohlstand; oder kamen aus Geiz den mosaischen Opfervorschriften nicht nach. Diesen doppelten Mißbrauch hatte er ohnstreitig im Sinne, wenn er sagt, man müsse die Opfer nach seinen Vermögensumständen einrichten, vergl. 14, 11. 32, 10. Man muß aber, lehrt Sirach ferner, gern und mit fröhlichem Angesichte opfern 32, 8. 9.; denn Gott ist liebreich gegen die Menschen und vergilt es ihnen wieder. Vorzüglich aber soll man sich hüten, unrechtmäßig erworbenes Gut Gott zum Opfer darzubringen Sir. 31, 18 ff. 32, 12—16.; denn wer dieses thut, treibt mit Gott gleichsam Spott Sir. 31, 18. und hat sich des Beyfalles Gottes nicht zu trösten; denn Gott erhört die, welche er bedrückte und wird ihnen Hülfe verschaffen Sir. 31, 18. 23 ff. Uebrigens kommt es aber auch gar nicht auf die Menge der

Opfer Sir. 31, 19. 7, 9.; sondern vielmehr auf den innern tugendhaften Sinn an; denn an den Opfern der Gottlosen hat Gott keinen Wohlgefallen und läßt sich nicht durch sie versöhnen Sir. 31, 19. Nur der also, welcher das mosaische Gesetz in seinem ganzen Umfange erfüllt und von wahrer Tugend, Menschenliebe und Barmherzigkeit beseelt ist, bringt Gott wohlgefällige Opfer dar Sir. 32, 1—3. 7. 16. Vgl. auch Judith 16, 16. [70])

2) Gelübde. Die Gelübde waren, wie die Opfer, in dem mosaischen Gesetze ausdrücklich geboten, und deßhalb wird derselben, wiewohl seltener, auch in den Apocryphen gedacht 3 Esdr. 5, 44. 4, 44 ff. 5, 53. 8, 13. 50. 58. Die Bestimmung solcher Gelübde war eine doppelte, entweder etwas von Gott zu erlangen und gleichsam zu ertrozzen; oder nach einer erhaltenen Wohlthat Gott zu bezahlen und seine Erkenntlichkeit zu erkennen zu geben. Sirach giebt in Hinsicht auf die Gelübde zwey sehr vernünftige Vorschriften, welche ihn, als jüdischen Sittenlehrer betrachtet, auf einer recht vortheilhaften Seite charakterisiren. Er warnt nämlich zuvörderst, was wir ihm als Juden nicht verargen können, vor Nachlässigkeit in Erfüllung der Gelübde und sagt, daß man die Erfüllung der gethanen Gelübde nicht von einer Zeit zur andern verschieben dürfe Sir. 18, 22. vergl. mit 5 Mos. 23, 21. und Kohel 5, 3. Zweytens warnt er aber auch vor unbedachtsamen und voreiligen Gelübden und sagt, daß man sich, ehe man ein Gelübde thue,

70) Merkwürdig ist es, daß der Vf. d. B. d. Weish., wenn ich nicht irre, nur ein einziges Mal der Opfer erwähnt Kap. 18, 9.

erst recht prüfen müsse, um Gott nicht dadurch zu versuchen 18, 23.

3) Fasten. Von dem religiösen Fasten, welches nach 3 Mos. 16, 29. 31. das Jahr ein Mal an dem großen Versöhnungstage gehalten werden mußte, ist in keiner Stelle der Apocryphen die Rede. Allein es gab auch unter den Juden eine andere Art von Fasten, welches man nicht mit Unrecht ein moralisches Fasten nennen könnte, und von diesem findet man in den Apocryphen mehrere Spuren. Dieses moralische Fasten, mit welchem Gebet, Klagen, Vergießung der Thränen u. s. w. verbunden worden zu seyn scheinen, war ein äußeres Zeichen der innern Traurigkeit über begangene Sünden, der Buße und Besserung Bar. 1, 5. Tob. 12, 8. Judith 8, 6. Sirach verwirft zwar dieses äußere Zeichen der Buße nicht, äußert aber, daß es durchaus von gar keinem Nutzen sey, wenn nicht ernste Besserung mit demselben verbunden werde 31, 25. 26. Eben dieser Sinn scheint auch in der Stelle Tob. 12, 8. zu liegen: αγαθον προσευχη μετα νηστειας και ελεημοσυνης και δικαιοσυνης 71).

4) Fest- und Sabbattage. Zwar, lehrt Sirach, ist eigentlich kein Tag besser, als der andere; denn ein jeder bekommt sein Licht von der Sonne; allein Gott selbst be-

71) Bauer nimmt an, daß der Vf. d. B. Tobiä Fasten, Gebet, Almosengeben und Gerechtigkeit als Cardinaltugenden betrachtet habe und stützt sich auf die angeführte Stelle 12, 8. vergl. Dessen bibl. Moral Theil 2. S. 339 u. 346. Doch scheint diese Stelle gar kein Gewicht zu haben, um die von Bauer aufgestellte Meinung zu erweisen. Deßhalb habe ich auch oben (§. 4. No. 10.) keinen Gebrauch von derselben gemacht.

immte einige Tage zu den gewöhnlichen Geschäften des Lebens (εξ αυτων (ἡμερων) εθηκεν εις αριθμον ἡμερων, d. h. nach Grotius reliquit illos in plebe dierum), andere heiligte er und zeichnete sie ganz vorzüglich vor den übrigen aus (απ' αυτων ανυψωσε και ἡγιασε). Hieraus folget, daß man die Fest- und Sabbattage, der Absicht und dem Befehle Gottes gemäß, auch heilig halten müsse Kap. 36, 7—10. Niemand darf z. B. am Sabbat streiten und Kriegsdienste thun 1 Maccb. 2, 34. 2 Maccb. 6, 11.; obgleich nach 1 Maccb. 2, 40. 41. im Drange der Umstände von diesem Gesetze abzuweichen erlaubt ist. — Aus der Stelle 3 Maccb. 6, 36. leuchtet endlich hervor, daß der Jude die Feste nicht nur des Trinkens und Schmausens willen begehen dürfe, sondern sich mit frohen und zu Gott gerichteten Herzen an die Begebenheiten erinnern müsse, um welcher willen dieselben gefeyert werden.

5) Gottesdienst im Tempel. Der Tempel ist eine heilige Stätte, an welcher Jehova angebetet und verherrlichet werden will. Niemand darf daher von demselben verächtlich sprechen und ihn entweihen 3 Maccb. 2, 9. Sir. 50, 1—25. Tob. 13, 12 ff. 1, 4 ff. 2 Maccb. 15, 32 ff. 14, 33. Judith 9, 8. 13. 3 Maccb. 1, 10. 2, 15 ff. 3 Esdr. 6, 33. u. s. w. Ganz richtig bemerkt der Vf. des 2 B. der Maccb. 5, 19. daß nicht das Volk um des Tempels willen, sondern der Tempel um des Volkes willen da sey.

6) Unterschied der Speisen. Moses hatte aus Gründen, welche ihm das Klima und der Nationalcharakter der Juden an die Hand gaben, einen genauen Unterschied zwischen den Speisen festgesetzt und den Genuß einiger dersel-

den verboten. Die Juden hielten daher von jeher darüber und betrachteten die Haltung dieser mosaischen Gesetze als einen besondern Dienst, welchen man Jehoven schuldig sey. Auch die Apocryphen enthalten hier und da Aeußerungen über die Verbindlichkeit, den von Mosen angeordneten Unterschied der Speisen streng zu beobachten. Vgl. 2 Macc. 6, 21 ff. 7, 1 ff. Judith 11, 12 ff. u. s. w.

7) Reinigungen und Lustrationen. Vergl. 3 Esdr. 7, 10 ff. Tob. 2, 5 u. mehrere a. St. Zur äußern Verehrung gehört endlich noch, daß sich der Jude

8) vor Jehoven nach morgenländischer Sitte auf die Erde niederbeugt und ihn im Staube anbetet. Vgl. vorzüglich Brief Jerem. V. 6. und Fragm. im Esther 4, 17. so wie die Anmerk. d. Grotius zu der letzten, sehr wichtigen, Stelle.

§. 19. Innere Gottesverehrung. — Ehrfurcht gegen Gott.

Die Ehrfurcht, welche der Mensch Gott schuldig ist, wird in den Apocryphen mit dem Ausdrucke φοβος τ. Θ. (יראת י״) bezeichnet; ob derselbe gleich in sehr vielen Stellen allgemeiner gefaßt und von der Verehrung Gottes überhaupt verstanden werden muß. Das, was bey rohen und ungebildeten Völkern eigentlich sklavische Furcht gegen Gott ist, geht bey bessern und gereinigtern Vorstellungen von Gott und seinen Eigenschaften in Ehrfurcht über, d. h. in die höchste Achtung eines unendlichen Wesens, welches durch Allmacht und Heiligkeit über die ganze sichtbare und unsichtbare Welt erhaben ist, und in eine dieser Achtung völlig gemäße Denk- und Handlungsweise. So wenig, als ich aber behaupten mag, daß in den Apocryphen

durchgängig dieser reine Begriff von der Ehrfurcht gegen Gott gefunden werde; so ist doch nicht zu leugnen, daß man nur höchst selten Spuren von jener sklavischen Furcht gegen Gott findet, welche in den ältern hebr. Urkunden keine Seltenheit sind und als Aeußerungen des, für einen unbiegsamen Sklavensinn berechneten, Mosaismus angesehen werden müssen. — Die Ehrfurcht gegen Gott äußert sich auf eine doppelte Weise, sowohl durch würdige Vorstellungen von Gott, als durch eine, diesen würdigen Vorstellungen völlig gemäße, Handlungsweise. Auf beyde Aeußerungen der Ehrfurcht gegen Gott wird in einzelnen Stellen der Apocryphen Rücksicht genommen. — Daß der Mensch würdige Vorstellungen von Gott haben müsse, sagt der Vf. d. B. d. Weish. ausdrücklich Kap. 1, 1—3.

Genau muß man in dieser Stelle die Ausdrücke: Φρονειν περι τ. K. εν αγαθοτητι [72]) und ζητειν τ. K. εν ἁπλοτ. καρδιας unterscheiden. Jener bezieht sich auf die würdigen Vorstellungen, welche der Mensch von Gott haben muß; dieser auf die wahre Verehrung Gottes durch immer regen Tugendsinn. In dem 2. und 3. V. erklärt der Vf. durch das Gegentheil, was er unter dem Φρονειν περι τ. K. εν αγαθ, verstehet. Er gebraucht nämlich die Ausdrücke; πειραζειν, απιςειν, σκολιοι λογισμοι, δοκιμαζομενη ἡ δυναμις, bey welchen man ohnstreitig eben sowohl an unwürdige Vorstellungen

---

72) εν αγαθοτητι *Grotius*; bene sentite de deo. Diese Redensart bedeutet im Grunde weiter nichts, als das häufig vorkommende γινωσκειν, ὁτι Κυριος ὁ Θεος τ. Ισραηλ Bar. 2, 31. u. m. a. St.

von Gott, als an eine, solchen unwürdigen Vorstellungen gemäße, Handlungsweise denken muß. απιςειν τ. Θ. heißt: Gott nicht für den halten, der er ist, Mißtrauen in seine Macht (vergl. V. 3.) setzen; πειράζειν τ. Θ. hingegen ist die Folge von dem απιςειν, durch seine Handlungsweise zeigen, daß man unwürdige Begriffe von Gott hat, und ihn gleichsam prüfen, ob er der sey, für welchen er gehalten wird [73]). Noch deutlicher drückt er dieses im 3. V. aus, wo σκολιοι λογισμοι Frevelreden und Blasphemieen sind, und wo δοκιμ. ἡ δυν. von Gottes Macht verstanden werden muß, welche der Mensch gleichsam auf die Probe stellt [74]). Der Sinn dieser ganzen Stelle würde also dieser seyn: Oft glauben die Herrscher der Erde mächtiger zu seyn, als Gott, und setzen Recht, Tugend und Religiosität aus den Augen; darum ermahne ich Euch, Regenten der Er-

---

73) πειραζειν heißt eigentlich soviel als δοκιμαζειν untersuchen, ob etwas so und nicht anders beschaffen sey 2 Corinth. 13, 5.; dann wird es häufig wie das hebr. נסה von Menschen gesagt, welche Gott versuchen, d. h. an seinem Beystande zweifeln, ungläubig, ungehorsam und unzufrieden mit den Wegen der Vorsehung sind. Vgl. 2 Mos. 17, 2. 7. 4 Mos. 14, 22. 5 Mos. 6, 16. Psalm 78, 18. 95, 9. 106, 14. Jes. 7, 12., in welchen Stellen die Alexandriner נסה durch πειραζειν und εκπειραζειν ausgedrückt haben. Vgl. auch 1 Corinth. 10, 9.

74) Alle Ausleger, welche ich nachschlagen konnte, haben die Worte δυναμις δοκιμαζομενη ganz falsch erklärt. Sie müssen so verstanden werden: Die Macht Gottes, welche versucht wird, in welche man Mißtrauen setzt. Zwar ist dieses dem Verbalparallelismus nicht angemessen; allein es giebt auch einen Realparallelismus, welcher leider bey Erklärung hebr. und hellenistischer Schriften sehr oft nicht berücksichtiget wird.

de, liebet Gerechtigkeit, erhebet Euch nicht über Gott, sondern haltet ihn für den, der er ist, und verehret ihn durch wahren Tugendsinn; denn an denen, welche Gott verkennen und dieses durch Wort und That zu verstehen geben, wird sich Gott strafend verherrlichen.

Würdige Vorstellungen von Gott kann aber nach der Lehre d. B. d. Weish. blos der tugendhafte und wahrhaft religiöse Mensch haben 2, 13. Deßhalb hält der Tugendhafte Gott für seinen Vater 2, 13. 16. 17., erfüllt Gottes Gebote und erhebt sich im Glauben zu einer höhern Ordnung der Dinge, in welcher das Mißverhältniß zwischen Tugend und Glückseligkeit, welches hier auf Erden herrscht, aufhören wird. Vgl. auch 4, 7 ff. 5, 3. 4. vergl. mit Jes. 57, 1 ff.

Die Ehrfurcht gegen Gott muß sich aber auch im Leben und Handeln des Menschen ausdrücken. Der Mensch soll daher zuvörderst von Gott und göttlichen Dingen mit Würde und Ehrfurcht sprechen. Der Pseudo-Salomo bittet daher Kap. 7, 15. Gott um Verstand, damit er von der Weisheit, jener höhern, göttlichen Substanz, so reden könne, wie es der Würde eines solchen Gegenstandes angemessen sey. — Vorzüglich soll sich aber die Gottesfurcht durch ein tugendhaftes Leben und Handeln, oder durch strengen Gehorsam gegen die Vorschriften Gottes und durch ein festes Vertrauen auf die Aussprüche und Verheißungen desselben ausdrücken. Sirach behauptet daher ausdrücklich, daß Gottesfurcht dem Sünder verhaßt seyn müsse 1, 24.; weil sie nichts anderes sey, als Weisheit, Zucht und Rechtschaffenheit 1, 26., und daß das Streben des religiösen Menschen dahin gerichtet sey, sich durch treue Erfüllung der mosaischen Vorschriften

und durch wahre Veredelung des Herzens des göttlichen Wohlgefallens würdig zu machen 2, 15 ff. 35, 14. 42, 2. 7, 29. 31. Dieser Tugendsinn und Gehorsam gegen die Vorschriften Gottes kann nicht gedacht werden, wenn der Mensch nicht vom Vertrauen auf die Aussprüche und Verheißungen Gottes beseelt ist. Darum sagt Sirach, daß der wahrhaft Gottesfürchtige den Aussprüchen seines Gottes völlig vertraue und sie als eine heilige Norm des Glaubens und Lebens betrachte 2, 15 ff. 36, 2. 3. 35, 24. 15 [75]). Eben dieses lehrt auch der Vf. d. B. d. Weish. Kap. 1, 1 ff., wo er die Regenten der Erde zu einer mit Reinheit des Herzens und wahrem Tugendsinne verbundenen Gottesverehrung ermahnt. Der Gottlose ist ein Sklave des Lasters ohne Hoffnung und Trost, der religiöse Mensch hingegen ein Verehrer der Tugend, welcher Gottes Gebote zur Norm seines Lebens macht und durch Hoffnung und inniges Vertrauen auf Gott und auf eine höhere Ordnung der Dinge schon hier im Vorgeschmacke himmlischer Freuden lebt. Vgl. Kap. 2. vorzügl. V. 12 ff. 15, 3. 10, 12 u. s. w. — Hiermit stimmen auch die Vf. des Buches Tobiä, Judith und des 3. Buches Esdra ganz überein. Die Gottesfurcht muß das ganze Innere des Menschen einnehmen Tob. 13, 6. und sich durch wahre Tugend, durch festen Glauben und durch strenge Er-

75) Damit er dieses aber könne und Gottes Willen zu seinem Willen erhebe, ist es nöthig, daß er die Gebote Gottes kennen lerne und fleißig betrachte Sir. 6, 37. Gott selbst unterstützt ihn dann dadurch zu allem Guten, und der Durst nach Weisheit wird durch solche Betrachtungen gestillt. In dieser Stelle findet man also schon die Spur von der Lehre: de efficacia dei sive spiritus sancti extraordinaria cum verbo dei conjuncta. —

füllung der mosaischen Vorschriften äußern Tob. 14, 7 ff. 1, 6 ff. 4, 5. 6. 3 Esdr. 6, 31. 32. 5, 69. 6, 1. 2. 7, 6 ff. vergl. mit 8, 3. 9, 39. 2 Maccb. 2, 8. 3, 1. 4, 2. Gef. d. 3 M. V. 6. Judith 8. 31. 11, 17. vergl. mit 8, 1 ff. 16, 16 u. s. w. Hierzu wird aber Bekanntschaft mit den göttlichen Geboten erfordert, welche sich der Gottesfürchtige erwerben muß 3 Esdr. 9, 41. 46 u. s. w. Sir. 6, 37.

§. 20. Entgegengesetzte Sünden.

1. Unwürdige Vorstellungen von Gott. Hierher gehört vorzüglich die merkwürdige Stelle im B. d. Weish. Kap. 2, wo Frevler und Religionsspötter redend eingeführt werden. Die unwürdigen Vorstellungen, welche diese Epikuräer von Gott haben und in der angeführten Stelle äußern, bestehen in dem Leugnen einer moralischen Weltregierung und in der Annahme, daß alles durch ein blindes Ohngefähr entstanden sey, daß der Mensch mit dem Tode einer ewigen Vernichtung entgegengehe und daß das sinnliche, epikuräische Leben mit allen seinen groben Genüssen als die Hauptbestimmung des Menschen betrachtet werden müsse. Die einseitige und höchst lächerliche Schlußfolge von der Kürze und Hinfälligkeit dieses Lebens und von den äußern Zeichen der Vernichtung auf einen gänzlichen Untergang des Menschen im Tode, und von dem Mißverhältnisse, welches hier auf Erden zwischen Tugend und Glückseligkeit wahrgenommen wird, auf den Mangel einer moralischen Weltregierung; so wie in praktischer Hinsicht Leichtsinn, Sinnlichkeit und verdorbene Grundsätze sind die Hauptquelle dieser falschen und unwürdigen Vorstellungen von Gott. Vgl. Kap. 2, 1. 21. 5, 6—9.

3, 2. 3. 4, 7 ff. [78]). Ueber falsche Vorstellungen von der Macht Gottes spricht d. Vf. des B. d. Weish. 12, 17.

---

76) Schon früh scheint sich unter den Juden eine Secte gebildet zu haben, welche dem practischen Atheismus zugethan war; wenigstens lassen die Stellen Ps. 14. und 10, 4. dieses mit Wahrscheinlichkeit vermuthen. Auch in der angeführten Stelle des B. d. Weish. (Kap. 2.) werden solche practische Atheisten redend eingeführt, welche mit denen, die in den angeführten Stellen der Psalmen näher charakterisirt werden, eine auffallende Aehnlichkeit haben. An den theoretischen (philosophischen) Atheismus möchte ich aber bey den angeführten Stellen nicht denken; wenigstens berechtigt den Interpreten und Historiker nichts zu dieser Annahme. Der Atheismus, als Verirrung der speculirenden Vernunft, konnte unter den Juden sich weder erheben noch Nahrung finden; da sie die Speculation nicht liebten. Atheisten waren nach der Vorstellung der Juden vielmehr diejenigen, welche den wahren Gott, Jehoven, nicht verehrten, die Heiden, vergl. Ephes. 2, 12. Ganz willkührlich scheint die Annahme mehrerer Interpreten zu seyn, daß in dem 2 Kap. d. B. d. Weish. δικαιοι Juden und ασεβεις (λαος 4, 15. profanum vulgus!) Heiden (vielleicht gar epikuräische Philosophen) bedeuten sollen. Vgl. Critic. Angl. zu d. St. und Bretschneider u. Haße. Ich glaube, daß man mit größerm Rechte unter den erwähnten Lästerrednern und Epikuräern die Sadducäer verstehen kann, welche die Unsterblichkeit der Seele, die Existenz und Wirksamkeit der Geister, das Fatum und in gewisser Hinsicht selbst die Providenz Gottes leugneten, die Tradition verwarfen, blos den Pentateuch annahmen und sich als die Vornehmern und Angesehnern des jüdischen Staats manche Ungerechtigkeit erlaubten, wodurch sie sich sehr verhaßt machten. Die Annahme, daß die Sadducäer uneigennützige Tugendhelden gewesen seyn sollen, scheint, so sehr sich auch mehrere Gelehrte in derselben gefallen, willkührlich zu seyn und nicht erwiesen werden zu können. — Der Meinung, daß Weish. Kap. 2. gegen die Heiden disputirt werde, läßt sich mit Recht entgegensetzen, daß nicht alle Heiden die Vorsehung und Unsterblichkeit der Seele leugneten. Man müßte also

nd bemerkt, daß vorzüglich solche Menschen sehr strafbar
yen, welche bessere und würdigere Vorstellungen von Gott
aben könnten und sollten. Mit unwürdigen Vorstellungen
on Gott ist aber auch gewöhnlich

2) Lasterhaftigkeit und Ungehorsam gegen
ie göttlichen Vorschriften verbunden. Auch die-
s lehrt der Vf. des B. d. Weish. in der angeführten Stelle
ap. 2. Aus dem Leugnen der Vorsehung und aus der Be-
auptung, daß der Mensch durch ein bloßes Ohngefähr ent-
anden sey, folgt die schrecklichste Verwirrung und Zügello-
gkeit des Lebens. Ungerechtigkeit, Haß, Neid, Verfol-
ungsgeist, Ausschweifungen aller Art, grobe Sinnlichkeit,
edrückung der Armen, Witwen und Waisen, Verspottung
er Tugend und Religion, mit einem Worte der gröbste Epi-
uräismus findet dann leichten Eingang, wenn der Mensch
ott und seine eigne Natur verkennt, Vorsehung und mora-
chen Weltplan leugnet und nicht von dem wohlthätigen
chte des Glaubens an die Unsterblichkeit erwärmt wird Kap.
, 1. 2. 6—12. 19 u. s. w. Von dem Ungehorsame
gen die Aussprüche und Befehle Gottes, durch welchen sich
r Mangel an wahrer Gottesfurcht äußert und der Mensch
nd und unglücklich wird, ist sehr oft in den Apocryphen
ie Rede. Vgl. vorzüglich 3 Esdr. 1, 26 ff. 47 ff. Gesang
. 3 M. V. 6. Baruch 1, 17 ff. 2, 30. 2, 5 ff. Ueber-
aupt herrscht vorzüglich in den historischen Büchern der
pocryphen der Gedanke, von welchem sich die Juden nicht

wieder annehmen, daß der Vf. gegen eine besondere philo-
sophische Schule oder Secte unter den Heiden disputirt
habe, welches aber nicht erwiesen werden kann und über-
haupt sehr unwahrscheinlich ist.

losmachen konnten, daß alles Unglück, welches von jeher die jüdische Nation betroffen habe, und vorzüglich das Exilium zu Babylon, blos als Strafe für den Ungehorsam gegen Gott anzusehen sey.

3) Unglaube und Mißtrauen gegen Gott und die Aussprüche desselben. Dieser Unglaube und dieses Mißtrauen wird an dem Weibe Loths getadelt Weish. 10, 7. und von Sirach durch die Redensart: προσελθειν τ. Θ. εν καρδια δισση erklärt 1, 27.

4) Gotteslästerung. Die Ausdrücke, mit welchen dieses Laster bezeichnet wird, sind folgende: βλασφημια 2 Maccb. 8, 4., λογοι αθεμιτοι 2 Maccb. 10, 34. 35., δυσφημια, δυσφημειν, λαλειν ὑπερηφανως 1 Maccb. 7, 34. vergl. mit V. 38 u. 42, κακια 1 Maccb. 7, 42., σκολιοι λογισμοι Weish. 1, 3., φθεγγεσθαι αδικα דבר און Weish. 1, 8. Die Gotteslästerung besteht aber nicht allein darin, daß der Mensch von Gott selbst Ausdrücke gebraucht, welche der Majestät desselben unwürdig sind (τα μη καθηκοντα) 3 Maccb. 4, 16. und sich verächtlicher Spottreden bedient Weish. 11, 14. 2. ganz vergl. mit Kap. 1, 6—11.; sondern sie äußert sich auch dadurch, daß man von dem Volke Gottes und seiner Verfassung verächtlich spricht, dasselbe schlecht behandelt 2 Maccb. 12, 14. 15, 24. 10, 4.; von dem Tempel Gottes auf eine unwürdige Weise redet 1 Maccb. 7, 34. 35. vergl. mit 42. 47. 2 Maccb. 14, 33. vergl. mit 15, 32 [77]) und die Priester

---

77) In diesem Sinne wird auch Jesus als ein Gotteslästerer betrachtet, weil er sagte, er wolle den Tempel abbrechen und in drey Tagen wieder aufbauen. Seine Gegner dachten hier

Jehovens verlacht, verspottet und entheiliget 1 Macc. 7, 34. — Ueber die Abscheulichkeit dieses Lasters erklärt sich vorzüglich Sirach; denn er nennt dasselbe aus Abscheu nicht einmal mit seinem eigentlichen Namen, sondern deutet es los an (λεξις αντιπεριβεβλημενη θανατω), versichert, daß es eigentlich unter den Juden angetroffen werden sollte und warnt vor demselben als vor dem größten Verbrechen Sir. 23, 12. (4 Mos. 24, 14—16.) 3, 16. Der Vf. B. d. Weish. endlich sagt, daß vor Gott, dem Allwissenden, kein Frevler und Gotteslästerer verborgen sey und ungestraft bleiben könne 1, 6—11. [78]).

5) Mißbrauch des Namens Gottes. Der Name Jehova wurde von den Juden seit den ältesten Zeiten er für so heilig gehalten, daß sie ihn nicht auszusprechen wagten. Nicht ohne Grund kann man annehmen, daß diese Sitte, so wie der Name Jehova selbst, ägyptischen Ur-

---

nicht, wie man gewöhnlich annimmt, an die Lästerung der Allmacht Gottes, sondern an die Lästerung des Tempels (λαλων επι τα αγια τ. Θ.)

78) Vorzüglich merkwürdig ist in dieser Stelle der 6te Vers, wo von der σοφια (oder nach andern Handschriften von dem πνευμα σοφιας) gesagt wird, daß sie des Lästerers Lippe nicht ungestraft lasse. Die σοφια wird hier nicht undeutlich als ein Executor der göttlichen Strafgerechtigkeit betrachtet. Gott erforscht die Menschen und sieht, ob sie gut oder böse sind. Sind sie gut: so belohnt sie die σοφια als ein πνευμα φιλανθρωπον; sind sie aber böse, so läßt sie dieselbe nicht ungestraft (ου αθωωσει לא תנקה non impunitum dimittet blasphemum). Ueber das Wort βλασφ. vergl. Bretschneiders Spicilegium. Sollte nicht in dieser Stelle vielleicht schon eine Spur der Lehre: vom Sohne Gottes als Richter der Lebendigen und Todten, liegen? —

sprungs sey; wenigstens hatten auch die Aegypter geheime Namen ihrer Götter, welche, außer ihren Priestern, niemand gebrauchen durfte [79]). Ich bin daher nicht der Meinung derer, welche in der Stelle 3 Mos. 24, 11. 16. das Wort נקב nicht, wie die meisten alten Uebersetzer: nennen (LXX ἐπονομάζω. Syr. ܦܪܫ. Chald. פָרֵישׁ) übersetzen, sondern vielmehr behaupten, daß es verwünschen, lästern bedeute (vergl. Hieronymus zu d. St.) und daß diese Stelle von den Juden sey mißverstanden worden; da vorzüglich das Wort נקב wie das arab. نَقَبَ auch angeben, genau bestimmen, nennen heißt 1 Mos. 30, 28. Jes. 62, 2. 4 Mos. 1, 17. 2 Chron. 28, 15. 31, 19. 1 Chron. 12, 31. und in der angeführten Stelle ausdrücklich von קלל unterschieden wird. Uebrigens läßt sich ein solches Mißverständniß von den ältesten Zeiten her, wo man den Sprachgebrauch und den Sinn dieser Stelle am besten

---

79) Ueber das Verbot, den Namen Jehova im gemeinen Leben auszusprechen, s. Michaelis mos. Recht 5. Th. §. 251. Das Wort יהוה ist ein vocabulum ἄῤῥητον; denn die wahre Aussprache desselben ging wegen des eben erwähnten Verbotes verloren und scheint blos noch in der jüd. Priesterkaste, als Mysterium, fortgepflanzt worden zu seyn. Die vielen Versuche, die Aussprache dieses Wortes aufzuhellen, sind mehr scharfsinnig, als wahrscheinlich; ob man gleich der Aussprache Jao und Jaho nicht alle Wahrscheinlichkeit absprechen kann. Vgl. die Meinungen Gesners, Michaelis, Wahls und mehrerer anderer, welche Simonis in seinem Onomast. p. 315 ff. angeführt hat. Sehr wahrscheinlich ist es übrigens, daß dieser Name durch Mosen aus Aegypten unter die Juden verpflanzt worden sey 2 Mos. 3, 14. 6, 3. Siehe die Gründe gegen diese wahrscheinliche Meinung bey Bauer in d. bibl. Th. d. a. Test. S. 13 ff.

rtheilen konnte, kaum denken. Auch Sirach scheint in Stelle 23, 9. vor dem Mißbrauche, oder vielmehr vor Gebrauche des Namens Jehova zu warnen. Zwar len die Interpreten diese Stelle von leichtsinnigen Schwü- und Betheuerungen verstehen; allein Sirach unterschei- sehr genau die Worte und Redensarten: ὅρκος und μασια τȣ αγιȣ und ομνυων und ονομαζων; so daß n entweder eine Tautologie, oder einen reellen Unterschied schen beyden Worten annehmen muß. Uebrigens stim- t auch die Ausdrücke ονομασια und ονομαζειν mit der ersetzung des Alexandriners 1 Mos. 24, 16. ganz über- Gesetzt aber man wollte die Worte ονομασια τȣ ιȣ und ονομαζειν überhaupt von dem Mißbrauche des Gottes verstehen; so gehört diese Stelle dennoch eben hierher, als in der eben aufgestellten Erklärung.

§. 21. Eid. Meineid.

Eine merkwürdige Aeußerung der Gottesfurcht ist der , welchen jede Nation kennt, die eine Gottheit verehrt in einen nähern gesellschaftlichen Verein getreten ist. rsprünglich hatten die Juden von dem Eide und dessen Hei- eit und Unverletzlichkeit sehr hohe Begriffe, welche mit Monotheismus und den würdigern Vorstellungen von tt, die dieses Volk hatte, sehr genau zusammenhingen. h in den Apocryphen wird daher nicht selten der Eid κος, ὁρκωμοσια, ὁρκισμος, ὁρκιζειν, ὁμοσαι) als rliche Bestätigung einer Sache erwähnt und der Gebrauch die Heiligkeit desselben näher bestimmt. Zuvörderst ist r zu bemerken, daß nicht immer der Name Gottes bey hen Betheuerungen gebraucht wird, sondern daß auch

Stellen vorkommen, in welchen bey Himmel und Erde, bey dem Leben Anderer u. s. w. geschworen wird Judith 7, 28. 12, 4. Mit unvollkommnen Begriffen von Gott hängt die Vorstellung der Juden zusammen, daß sogar Gott Eide leiste und sich dadurch zu etwas verbindlich mache, gleichwie Homer seine Götter beym Styx schwören läßt. In den ältern hebr. Urkunden findet man diese Vorstellung sehr häufig ausgedrückt, in den Apocryphen aber nur höchst selten Weish. 18, 6. [80]). Ueber den Mißbrauch des Eides finden sich in den Apocryphen einige sehr interessante Belehrungen. Hierher gehört zuvörderst die Stelle Judith 8, 11 ff. Als Bethulien von dem Holofernes eingeschlossen wurde; so drangen die geängstigten Einwohner mit Ungestüm in die jüd. Befehlshaber, die Stadt zu übergeben und so der Noth ein Ende zu machen. Die Befehlshaber, an deren Spitze Osias stand, konnten dem unzufriedenen und rebellischen Pöbel nicht länger widerstehen und wußten kein besseres Mittel, die Stadt vielleicht noch zu retten und zugleich den Pöbel zu beruhigen, als daß sie eidlich versprachen, die Festung in 5 Tagen zu übergeben, wenn Jehova binnen dieser Zeit keine Hülfe senden würde. Judith, ein edles, patriotisches Weib, welche eben so sehr die Kleinmüthigkeit ihrer Mitbürger, als die Schwäche und die halben Maasregeln der Anführer verabscheute, macht den letztern wegen des geleisteten unbesonnenen Eides die bittersten Vorwürfe. Die Hauptsätze der kräf-

---

80) Jehova schwört aber bey sich selbst 1 Mos. 22, 16.; denn er, als der höchste Gott, kann nichts Höheres anerkennen, bey welchen er schwören soll, als sich selbst. Auch hier sieht man, wie sich vollkommene und unvollkommene Vorstellungen von Gott im Geiste eines Juden amalgamirten.

tigen Rede der Judith, welche hierher gehören, sind folgende: Man darf Gott nicht durch den Eid zu etwas gleichsam zu zwingen suchen und seine Hülfe ertrotzen; denn sonst versucht man Gott und handelt, als wenn man Gottes Stelle auf Erden zu vertreten habe V. 12. Ferner zeigt man dadurch viel Unverstand und Frechheit; denn der Mensch kann die weisen Absichten Gottes, welche er bey Verzögerung und selbst bey gänzlicher Entziehung der Hülfe hat, nicht wissen V. 13. 14. 15. Auch ist endlich Gott kein Mensch, mit welchem man wie mit einem Schuldner verfahren kann (μη ενεχυραζετε), der sich durch Drohungen schrecken läßt und den man vor Gericht ziehen kann (ουδε ως υιος ανθρωπου διαιτηθηναι). Uebrigens liegt auch noch der Gedanke in dieser Stelle, daß man sich zu solchen leichtsinnigen und unbesonnenen Eiden nicht zwingen lassen müsse. — Auch Sirach warnt vor dem Mißbrauche des Eides und versichert, daß der, welcher sich durch öfteres, leichtsinniges und unnöthiges Schwören vergehe (ανηρ πολυορκος), sehr strafbar sey 23, 9 ff., und daß der religiöse Mensch nicht allein sich selbst solches leichtsinnigen Schwörens enthalte 23, 13; sondern auch Gespräche und Streitigkeiten, in welchen andere mit Schwüren und leichtsinnigen Betheuerungen verschwenderisch umgehen, fliehe und verabscheue 27, 14. Der Vf. d. 3 Buches d. Maccb. endlich nennt den Eid, mit welchem Philopator den Juden den Untergang androhte, einen unbesonnenen, schändlichen Eid (ὅρκον ἀτελεστατον) und giebt dadurch zu verstehen, daß man den Eid nicht dazu mißbrauchen müsse, um sich an etwas Böses zu fesseln und so auf die Ausführung desselben gleichsam ein Recht zu bekommen Cap. 5, 42. — Was die Heiligkeit und Unverletzlichkeit

des Eides anbetrifft; so wird gelehrt, daß der Eid selbst dann nicht gebrochen werden dürfe, wenn man sich dadurch zu etwas Unrechten verbindlich gemacht habe, zur Leistung desselben gezwungen worden sey und durch Erfüllung desselben sich und andern schade Judith 8, 30. 7, 24 ff. Selbst die Eide, welche andere in Beziehung auf uns leisten, sollen von uns als unverletzlich respectirt werden Tob. 9, 3. 10, 7. — Der Meineid (επιορκία, παραβασις, διακενης, κακως, αδικως, εν δολῳ ομοσαι, αθετειν τον ὁρκισμον, επιορκειν) ist nach dem Buche der Weisheit eine falsche, mit List und Betrug verbundene, Betheuerung einer Sache, um andern dadurch zu schaden 14, 30. Er ist eine Verletzung des Heiligsten Weish. 14, 30. und findet vorzüglich unter den Heiden Statt Weish. 14, 25. 28. Zugleich ist er aber auch ein untrügliches Zeichen, daß der, welcher ihn begeht, weder Wahrheit noch Recht kennt und liebt 1 Maccb. 7, 18. Wenn schon die Heiden wegen des Meineides strafbar sind, da sie doch bey leblosen Götzen schwören Weish. 14, 28 bis Ende [81]); um desto schändlicher und strafbarer ist es, wenn Juden Sir. 23, 11. oder wohl gar diejenigen sich dieses Verbrechens schuldig machen, welche zu dem heiligen Geschlechte des Aaron gehören 1 Maccb. 7, 15 ff. vergl. mit V. 14.

---

81) Diese Stelle ist sehr merkwürdig! Der Eid, als eine religiöse Handlung, soll jeder Nation heilig seyn, Juden sowohl, als Heiden. Nicht also der Gegenstand, bey welchem man schwört, ist das Wesentliche des Eides, sondern die aufrichtige Absicht, denselben unverbrüchlich zu halten.

§. 22. Religionsliebe.

ie Juden hatten in Hinsicht ihrer religiösen Ueberzeu-
anz andere Feinde zu besiegen, als irgend ein anderes
er ältern und neuern Zeit, und dieses gab ihrer Reli-
ebe einen ganz eigenthümlichen Charakter. Vor den
des babylonischen Exils waren sie noch nicht in meh-
inere Secten getheilt, welche bedeutend von einander
en, und Atheismus, Rationalismus und Schulphi-
e, die Erbfeinde der verschiedenen Religionssysteme,
und blieben ihnen unbekannt. Sie kannten nur ei-
Feind ihrer religiösen Ueberzeugung, den Götzen-
, und nach den Begriffen, welche sie von diesem hat-
estaltete sich auch ihre Religionsliebe. Obgleich nach
abyl. Exile drey Secten entstanden, welche in ihren
en und Gebräuchen bedeutend von einander abwichen;
h die Erbauung des Tempels zu Garizim die Juden
en Samaritanern trennte und griechische und chaldäi-
Weisheit bey sehr vielen jüd. Gelehrten, vorzüglich zu
dria, Eingang fand; so wurde doch der ursprüngliche
kter der jüd. Religionsliebe dadurch nicht verändert.
nschaftlich kämpften die Juden gegen den gemeinschaft-
Feind, den Götzendienst, und scheinen darüber,
rzere oder längere Zeit, die Fehden vergessen zu haben,
die verschiedenen Secten und Partheyen unter einan-
hrten. Ja zu keiner Zeit äußerte sich wohl die jüdische
onsliebe stärker und mit mehr Resignation, und zu
Zeit wurden die Juden mehr von dem Rationalis-
belebt und durchdrungen, als gerade nach dem babyl.
Die Leiden einer 70jährigen traurigen Gefangen-
beugten nämlich den jüdischen Eigensinn und Starr-

sinn und die feste Ueberzeugung, daß Jehova durch das babylon. Exil den Abfall vom Mosaismus und den Ungehorsam gegen seine Gebote bestraft habe, erfüllte die Juden mit dem größten Abscheu gegen die Abgötterey, vermehrte und befestigte ihre Religionsliebe ausserordentlich und gab derselben sogar ein fanatisches Gepräge. Den Beweis hiervon geben mehrere Stellen in den Apocryphen d. A. T. und namentlich in den Büchern der Maccab. — Ueber das freymüthige Bekenntniß der mosaischen Religion als einer nothwendigen und pflichtmäßigen Aeußerung der jüd. Religionsliebe erklären sich die Apocryphen in mehreren Stellen. Der Vf. des Buches Tobiä behauptet, daß der fromme Israelit auch unter den Heiden freymüthig seine Religion bekennen und Jehoven unbefangen und ohne Menschenfurcht verehren müsse Kap. 13, 3. 6.,[82]). Eben dieses lehrt der Vf. d. 1 B. d. Maccb. 2, 19 ff. an dem Beyspiele des heldenmüthigen Mattathias und der edlen, patriotischen Familie desselben. Vgl. auch den Ges. d. 3 M. und die Gesch. vom Bel zu Babel. Die Freymüthigkeit im Be-

82) Der Vf. d. B. Tob. giebt in der angeführten Stelle (V. 6.) nicht undeutlich zu verstehen, daß eine solche Freymüthigkeit im Bekenntnisse der mosaischen Religion die Heiden leicht zur Annahme des Judaismus bestimmen könne. Diese Vorstellung hängt mit den messianischen Hoffnungen, welche V. 11 ff. und 14, 5 ff. ausgedrückt sind, genau zusammen. Alle Völker der Erde, lehrt der Vf. d. B. Tobias, werden einst Juden werden und Jehoven verehren; jeder Israelit muß also kräftig dahin zu wirken suchen, daß diese glückliche Zeit eines Völkervereines recht bald herbeigeführt werde. Dieses kann aber vorzüglich dadurch geschehen, wenn die Juden in heidnischen Ländern freymüthig ihre Religion bekennen und ohne Furcht und Schüchternheit Jehoven verehren.

kenntnisse der mos. Religion ist aber auch dann für die Juden unnachlaßliche Pflicht, wenn sie sich durch dieselbe in Lebensgefahr stürzen sollten, und selbst der äussere Schein, als habe man die mosaische Religion verlassen, wiewohl man ihr im Herzen zugethan bleibt, muß als verderblich und schändlich verabscheut werden 2 Macc. 6, 18 ff. Die Gründe für diese Behauptung, welche dem Eleazar in den Mund gelegt werden, sind folgende: 1) durch eine solche Heucheley werden andere zum wirklichen Abfalle vom Judenthume verführt. 2) Gesetzt man könnte auch dadurch sein Leben retten, Gottes Strafe entgeht man doch nicht. 3) Vorzüglich ist solche Heucheley eines Greises unwürdig; denn sie verräth eine thörichte Liebe zum Leben und zum Irdischen, welches er doch bald verlassen muß, und giebt der schwachen Jugend um so leichter Veranlassung zum Abfalle vom Judenthume; weil sich diese nach dem Beyspiele bejahrter Personen zu bilden pflegt. — Mit der Freymüthigkeit und Unbefangenheit im Bekenntnisse der mos. Religion soll aber auch der Jude ausdauernde Standhaftigkeit verbinden, sich mit der größten Resignation und dem unerschütterlichsten Heldenmuthe über alle Schmach und Marter hinwegsetzen und für die errungene religiöse Ueberzeugung selbst dem Märtyrertode gefaßt entgegengehen. Sirach ermahnt seine Leser standhaft zu seyn und bey den mannichfaltigen und oft harten Versuchungen nicht abzufallen, versichert, daß eine geprüfte und bewährte Standhaftigkeit bey dem Bekenntnisse der mosaischen Religion von Gott auf eine ausgezeichnete Weise belohnt werde Kap. 2, 1 ff. und nennt die Samaritaner, als Abtrünnige, ein verhaßtes Volk Kap. 50, 25. 26. Der Vf. des Buches Judith lobt daher die

Beständigkeit der ältesten Israeliten beym Bekenntnisse der mosaischen Religion 5, 7, 8. und preist die Zeitgenossen der Judith als treue Anhänger Jehovens, bey welchen die Verehrung Gottes und die mosaische Constitution durchgängig in Ehren gewesen sey 8, 18. Auch der Vf. d. B. Tob. erwähnt die standhafte Anhänglichkeit am Mosaismus als eine Tugend, durch welche sich Tobias zu seinem Vortheile ausgezeichnet habe 1, 4 ff. — Vorzüglich gehören aber mehrere Stellen aus den Büchern der Maccab. hierher, in welchen Beyspiele von Männern und Weibern aufgestellt werden, welche für die errungene religiöse Ueberzeugung alles duldeten und selbst dem schmählichsten Tode mit Freuden entgegengingen. Vgl. 1 Maccb. 1, 62 ff. Zur Zeit der Verfolgungen des Antiochus Epiphanes blieben viele beständig im Bekenntnisse der mos. Religion und ließen sich lieber tödten, als daß sie Unreines aßen und von dem heiligen Gesetze abfielen, 1 Maccb. 2, 16. 19 ff. 50 ff. Mattathias widersetzte sich kühn den grausamen Befehlen des Antiochus, nachdem er öffentlich erklärt hatte, daß er nebst seinen Söhnen und Brüdern nicht von der Religion der Väter abfallen werde, und von hohem Enthusiasmus für die Wahrheit beseelt, bestrafte er nicht allein die abtrünnigen Juden, sondern versammelte auch eine bedeutende Anzahl heldenmüthiger Patrioten, kämpfte mit ihnen für Wahrheit und Religion und ermahnte noch auf dem Sterbebette seinen Sohn, dem Beyspiele der Vorfahren zu folgen, welche für das Gesetz alles gewagt und selbst das Leben nicht geachtet hätten, wenn es darauf angekommen wäre, sich durch Ausdauer und Heldenmuth rechte Ehre und einen ewigen Namen zu erwerben. 1 Maccb. 3, 59. sagt Judas Maccabäus zu der versammel-

ten Kriegsschaar: Besser ist es im Kampfe zu sterben, als den Verfall des Vaterlandes und der Religion zu erleben, und Kap. 4, 41 ff. wird erzählt, mit welchem Eifer er den verfallenen Gottesdienst wiederhergestellt habe. Nach 2 Maccb. 6, 28 ff. und 14, 38. 41 ff. duldeten Eleazar und Rhazis den Märtyrertod, weil sie nicht dem mos. Gesetze entgegenhandeln wollten, und 2 Maccb. Kap. 7. wird in der bekannten Geschichte von der Mutter mit den 7 Söhnen ein Beyspiel von der heldenmüthigsten Aufopferung für Wahrheit und Religion aufgestellt [83]). Vgl. auch 3 Maccb. 2, 32. 33 u. a. St. Diese Beständigkeit und Ausdauer bey dem Bekenntnisse der mosaischen Religion (γενναια ψυχη, γενναιοτης, αρετη 3 Maccb. 2, 32. 2 Maccb. 6, 31.), durch welche der Jude zeigt, daß er freywillig und aus Ueberzeugung das mosaische Gesetz erfüllt 1 Maccb. 2, 42. verschafft große Ehre 1 Maccb. 2, 51., wird von Gott mächtig unterstützt und mit einem glücklichen Erfolge der Unternehmungen gekrönt 1 Maccb. 2, 62 ff. 3, 21. 22. und jenseit des Grabes auf die ausgezeichnetste Weise belohnt 2 Maccb. 7, 9. 11. 14. 23. 29 u. s. w. Diejenigen Juden, welche aus Furcht, Gleichgültigkeit und Bequemlichkeit vom Judenthume abfallen (αποςαται), werden daher durchgängig als schlechte und strafbare Menschen geschildert. Vgl. 2 Maccb. 14, 3 ff. 5, 5. 8. 23. Baruch 3, 8. Tob. 1, 5. 6. 3 Maccb. 2, 32. 33. 7, 10 ff., und 3 Maccb. 7, 10 ff. wird sehr richtig bemerkt, daß sich kein Staat auf

---

83) Das 7. Kap. scheint in den Zeiten der Christenverfolgungen diesem Buche eine sehr große Auctorität und gewissermaßen canonisches Ansehn verschafft zu haben!

die Treue und Anhänglichkeit solcher jüd. Apostaten verlassen könne.

§. 23. Gebet.

Alle Völker, welche Religion haben, kennen auch das Gebet und bedienen sich desselben als eines Mittels, den Gegenstand der göttlichen Verehrung zu loben und zu preisen, oder die Hülfe desselben anzuflehen und ihm für empfangene Wohlthaten zu danken. Auch die Juden kannten und betrachteten das Gebet von den ältesten Zeiten her als einen vorzüglichen Bestandtheil der Verehrung Gottes, und keine Nation hat Geist und Herz erhebendere Gebete aufzuweisen, als die jüdische. Auch die Apocryphen erklären sich daher nicht selten über das Gebet, geben einzelne Belehrungen und Vorschriften, welche den Gebrauch desselben näher bestimmen, und enthalten selbst hier und da Gebete und Gesänge, welche zwar nicht mehr das jugendliche Gepräge einer poetischen Blüthenzeit an sich tragen, aber doch auch als schwacher elegischer Nachhall der kräftigen hebräischen Nationalpoesie für den unbefangenen Leser eben so belehrend, als interessant und genußreich sind. — Das Gebet (*προσευχη*) wird in den Apocryphen sehr deutlich in **Lob-**, **Dank-** und **Bittgebet** eingetheilt; ob gleich diese drey Gattungen in den Gebeten und Gesängen selbst gewöhnlich verbunden werden. 1) Das **Lobgebet** (*αινεσις, ὑμνος, εξομολογησις, ευλογια, αινος, προσευχη εις αγαλλιασιν*). Der fromme Israelit lobet und preiset Jehoven, den Nationalgott der Juden, 3 Esdr. 5, 59 ff. Gebet Manasse. Ges. d. 3 M. Tob. 4, 19. 12, 6 ff. 8, 15. 13, 1 ff. 14, 2. 7. Sir. Kap. 43 u. 51. 39, 14. 15. Bar. 2, 32. Weish. 18, 9 u. s. w. und bringt ihm auf diese Weise den

schuldigen Tribut der Ehre, welchen ihm alle Menschen, vorzüglich aber die Juden und selbst die Engel zu entrichten schuldig sind Tob. 8, 14. 15. und an welchem ihm sehr viel liegt. Dieser letztere Gedanke liegt vorzüglich in der Stelle Bar. 2, 17. vergl. mit Ps. 6, 6: ουχ ὁι τεθνηκοτες εν τω ἁδη, ὡν ελησθη το πνευμα αυτων απο των σπλαγχνων αυτων δωσουσιν δοξαν και δικαιωμα τῳ κυριῳ, d. h. nach dem Zusammenhange: Dir, Jehova, muß sehr viel daran liegen, uns zu erretten und am Leben zu erhalten; damit wir dich loben und preisen und verherrlichen können; denn im Tode u. s. w. Vgl. auch Fragm. im Esth. Kap. 4. Baruch 3, 5 ff. und Ges. d. 3 M. V. 10. 19. Eben dieser Gedanke liegt auch in der Stelle Tob. 13, 3. 6. vergl. mit V. 11, wo gesagt wird, daß Gott vornehmlich dann öffentlich von den Juden gelobt und gepriesen werden müsse, wenn sie sich unter den Heiden aufhalten; damit die Majestät desselben immer mehr erkannt und verherrlichet werde. An diese Vorstellung knüpft daher auch der Vf. dieses Buches V. 11. und Kap. 14, 5 ff. seine messianischen Hoffnungen, indem er schon im Geiste alle Völker der Erde Jehoven anbeten und verehren sieht. Vgl. hiermit Jes. Kap. 2. Das Lob, welches man Gott zollen soll, muß aber rein und heilig seyn (ευλογια καθαρα και ἁγια, αγαθως εξομολογειν) Tob. 8, 15. 13, 10 [84]). Zu diesen beyden Stellen kann Bar. 2, 17. 18 als Commentar betrachtet werden. — Eben so oft wird 2) das Dankgebet (ευλογια) erwähnt. Vgl. Judith 16, 1 ff. Sir. 35, 13. Ges. d. 3 M. V. 66. 1 Macc. 4, 55 ff.

---

84) Einige cod. lesen αγαθη.

2 Macc. 10, 38. Ges. d. Sus. 60. 63. 3 Esdr. 4, 58 ff. 8, 25. Tob. 8, 16 ff. u. s. w. Wer Gott nicht für die empfangenen Wohlthaten dankt, kann sich keine Hoffnung machen, neue zu empfangen Weish. 16, 29. — Bey weitem am öftersten wird aber 3) das Bittgebet (δεησις, ἱκετεια) erwähnt. Der fromme Israelit ruft Gott, den Allmächtigen, zuvörderst in Noth und Trübsalen an. Vgl. 3 Esdr. 8, 53. Bar. 1, 5. 3, 1 ff. 2, 14 ff. Jud. 4, 9 ff. 5, 12 ff. 6, 18 ff. 7, 19. 12, 8. Sir. 32, 16. 38, 9 ff. 1 Macc. 4, 10. 30 ff. 2 Macc. 8, 2 ff. 10, 4. 2 Macc. 1, 24. 8, 29., wo gemeinschaftliche Gebete als pflichtmäßig erwähnt werden, Fragm. im Esth. 14, 17. Tob. 3, 1 ff. 4, 19. 6, 17. u. s. w. Eben dieses thut er bey jeder wichtigen Unternehmung und bittet Gott um den glücklichen Erfolg derselben Judith 9, 9. 12 ff. Tob. 8, 4 ff. 4, 19. Sirach bittet Gott um Unterstützung bey dem Werke der Besserung 23, 2 ff. 51, 13 ff. und der Vf. d. B. d. Weish. versichert, daß der Mensch vorzüglich um die göttliche Weisheit, als das edelste und wünschenswertheste Gut, bitten müsse 7, 7 ff. 8, 21. 9, 1 ff. Der fromme Israelit betet aber nicht allein für sich zu Gott, sondern auch für seine Glaubensgenossen 2 Macc. 3, 32. 33. 12, 39 ff. 1, 1 ff. Bar. 1, 13. 2, 8. Merkwürdig ist endlich noch die Stelle Bar. 1, 11. 12., in welcher Baruch den in Jerusalem zurückgebliebenen Juden zur Pflicht macht, für das Leben des Nebukadnezar und Balthasar zu beten. Sehr irren würde man sich aber, wenn man hier die Spuren eines kosmopolitischen Universalismus, im Gegensatze des jüdisch egoistischen Partikularismus, finden wollte. —

Daß man nur zu Jehoven beten dürfe, wird in den Apocryphen vorausgesetzt, nie aber ausdrücklich anbefohlen ınd erwiesen. — Ueber den Ort, wo, und die Zeit, venn man beten müsse, finden sich auch keine nähern Beleh-ungen und es scheint aus den verschiedenen Gebeten, welche ıngeführt werden, zu erhellen, daß es den Juden erlaubt var, an jedem Orte und zu jeder Zeit zu Gott zu beten. Doch vird dem Gebete im Tempel zu Jerusalem eine anz vorzügliche Kraft zugeschrieben 3 Maccb. 2, 10. 21. nd d. Vf. d. B. d. Weish. empfiehlt ausdrücklich Kap. 16, 7 ff. (vergl. 2 Mos. 16, 21.) das Gebet vor Son-enaufgang und scheint hierbey, so wie in der allegori-hen Deutung der Stelle 2 Mos. 16, 21. essenischen Grund-ätzen gefolgt zu seyn [85]). Was die Art und Weise an-etrifft, wie man beten solle; so lehren die Apocryphen, daß s innig, herzlich und aufrichtig (εν εκτενια, εκτενως, εκ πασης δυναμεως, εξ ὁλης της καρδιας Judith 4, 9. 2. 15. Weish. 8, 21.), und nicht mit kleinmüthigen und rzagten Herzen geschehen müsse Sir. 7, 10. und daß nur as Gebet der Tugendhaften und Frommen von Gott erhört ob. 12, 8. Judith 8, 31. und von den Engeln gen Him-el gebracht werde Tob. 12, 12. 15. Das Bittgebet und rzüglich das Bußgebet der frommen Israeliten war ıch gewöhnlich mit äußern Zeichen und Uebungen der Buße,

---

85) Vgl. *Joseph.* Antiq. jud. II. cap. 12. und Stäudlins treffliche Gesch. d. Sittl. J. S. 457 ff. Uebrigens war es auch überhaupt unter den Juden Sitte, sehr früh zu beten Ps. 5, 4. 88, 14. 92, 3. Klagel. 3, 23. und es scheint aus diesen Stellen zu erhellen, daß man einem solchen frühen Gebete große Kraft zugeschrieben habe.

Demuth und Besserung, z. B. mit Fasten, Opfern, Gelübden, Anziehung der Trauerkleider, Almosengeben u. s. w. verbunden. Vgl. Tob. 12, 8. 3 Esdr. 8, 73. Fragm. in Esth. 4. 2 Maccb. 10, 26. 11, 6. 13, 12. Judith 4, 13. 10 ff. 9, 1 ff. u. s. w. Da es unter den Juden Sitte war, laut zu beten, oder doch wenigstens die Lippen zu bewegen; so warnt Sirach ausdrücklich vor dem battologischen und gedankenlosen Beten, da der laut Betende sehr leicht in diesen Fehler verfallen kann Sir. 7, 14. vergl. mit Matth. 6, 7. — Aus dem bisher Gesagten geht aber hervor, daß die Apocryphen den Werth und die Pflichtmäßigkeit des Gebets einzig und allein daher leiten, weil man Gott dadurch einen wesentlichen Dienst leiste, und weil man sich durch Bestimmung des göttlichen Willens glücklich machen und seine Wünsche befriediget sehen könne. Von dem moralischen Werthe des Gebets ist in keiner Stelle die Rede. Bey solchen falschen Vorstellungen vom Gebete war aber dem Aberglauben der freyeste Spielraum gelassen. Vgl. Sir. 32, 17 ff. 38, 9 ff.

§. 24. Vertrauen auf Gott.

Gott vertrauen (πιςευειν und ελπιζειν επι τ. Θ.) heißt nach dem Sprachgebrauche der Apocryphen so viel als: sich ohne Kleinmuth und Verzagtheit der Leitung Gottes ganz überlassen und stets das Beste von derselben hoffen Gesch. d. Sus. V. 35. 42. Sir. 2, 1 ff. 31, 13 ff. Das Vertrauen auf Gott muß sich daher vorzüglich bey dem Gebete Sir. 7, 10., in Leiden und bey räthselhaften Erscheinungen der Zeit thätig und wirksam äußern, wo es dann in Geduld, stilles Achten auf die Führungen Gottes und frohe Hoffnung

übergeht Baruch Kap. 4 u. 5, vorzüglich 4, 21. 25. 27. 30. Sir. 31, 13. 14. 2, 1 ff. Wer kein Vertrauen auf Gott besitzt, ist ein beklagenswerther, lasterhafter und äußerst strafbarer Mensch Sir. 2, 12 ff. Die edelsten und frömmsten Israeliten suchten sich daher zu dieser Tugend zu erheben und wurden durch dieselbe zu den glänzendsten und heldenmüthigsten Thaten entflammt. Vgl. Sir. 2, 10. und die Charakteristiken des Judas Maccabäus 1 Macc. 3, 18 ff. 60. 4, 8 ff., der Judith Jud. 13, 19. 8, 33. 9, 11., der Susanna, des Tobias, der Sara ꝛc. Gott hilft aber auch denen, die ihm vertrauen und krönt ihre Unternehmungen mit einem glücklichen Erfolge 1 Macc. 3, 61. Sir. 35, 24. Gesch. d. Sus. V. 60. Sir. 2, 11. Weish. 16, 26. Dieses beweiset die ganze jüdische Geschichte auf die unzweydeutigste Weise Sir. 2, 10.

§. 25. Liebe — Demuth gegen Gott.

Die Liebe gegen Gott erwähnt zwar Sirach Kap. 7, 30.; allein er scheint hierbey an die Verehrung Gottes überhaupt gedacht zu haben. Vgl. 2, 15. 16. 1, 10.; wenigstens ist so viel gewiß, daß ihm der Begriff der Liebe gegen Gott, wie ihn das neue Test. aufstellt, noch völlig fremd war. Eben dieses gilt auch von den übrigen Büchern der Apocryphen, in welchen der Ausdruck *αγαπαν τ. Θ.* nichts anderes bedeutet, als Jehoven verehren, ein frommer Jude seyn.

Die Demuth gegen Gott (*πραοτης, ταπεινωσις*) besteht nach Sirachs Erklärung darin, daß der Mensch seine Abhängigkeit von Gott recht lebhaft fühlt und seiner Fehler und Schwächen stets eingedenk ist Sir. 7, 5. 17.

3, 18. Sie schließt daher alle Heucheley, Selbsterhebung und Selbstgefälligkeit von sich aus Sir. 1, 3. vergl. mit V. 26. und 7, 5. und charakterisirt den wahrhaft tugendhaften Menschen Sir. 2, 17. Judith 7, 32. 6, 19. Nur diejenigen, welche von Demuth gegen Gott erfüllt sind, verehren ihn auf eine würdige Weise Sir. 3, 20. und können auf seine Gunst sicher rechnen Sir. 3, 18. Als äußere Zeichen dieser Demuth werden in den Apocryphen, Opfer, Fasten, Thränen, Trauerkleider u. s. w. genannt. — Das Gegentheil von dieser Tugend ist die Vermessenheit gegen Gott (ὑβρις, αγερωχια, ὑπερηφανια [86]), welche sich durch Blasphemie, Uebermuth, unbändiges Vertrauen auf irdische Macht u. s. w. äußert 3 Macc. 2, 3 ff. Sie wird zuvörderst den Giganten zugeschrieben, welche den Himmel erstürmen und sich Gott gleichsetzen wollten; wofür sie aber auf das härteste bestraft wurden 3 Macc. 2, 4. Weish. 14, 6. Baruch 3, 26 ff. Sir. 16, 7. [87]).

---

86) Dieses Wort ist sehr vielumfassend und bezeichnet überhaupt ein übermüthiges, stolzes, herrisches Benehmen gegen Andere. Zuweilen bedeutet es auch den vermeintlichen Vorzug, auf welchen man stolz zu seyn pflegt, eam, quam sibi ipse aliquis opinionis errore fingit, praestantiam Weish. 5, 8. Fragm. in Esther Kap. 4. u. Kap. 8.

87) In diesen Stellen wird auf den alten bekannten Mythus von den Himmelsstürmern Rücksicht genommen, welcher schon Genes. 6, 4. angedeutet wird und sich auch noch im N. T. findet. Nach eben diesem Mythus sollen einige dieser Giganten dem Tode entgangen und die Stammältern der Amoriter, eines kräftigen, canaanitischen Völkerstammes geworden seyn. Vgl. 5 Mos. 3, 11. 4 Mos. 13, 33. Jos. 9, 10. Ps. 136, 17. Amos 2, 9. Ueber die Fabel von den Giganten u. der Gigantomachie vgl. Boulanger aufgedecktes Alterthum übersetzt u. mit Anmerk. von Dähnert 1767. S. 99 ff.

Ferner wird sie den Sodomiten 3 Maccb. 2, 5., dem Pharao 3 Maccb. 6, 4., dem Sanherib 3 Maccb. 6, 5., dem Ptolomäus Philopator 3 Maccb. 3, 11., dem Antiochus Epiphanes 2 Maccb. 5, 21. 9, 8 ff. 7, 36. und den Assyrern Judith 9, 7. 9. 6, 19. zugeschrieben, welche Gott alle für ihren Frevel bestraft hat. Vgl. Sir. 10, 14 ff. [88]).

B. Pflichten gegen sich selbst.

1. Pflichten gegen den Körper [89]).

§. 26. Pflicht für die Gesundheit des Körpers zu sorgen.

Da die Gesundheit des Körpers das schönste und wünschenswertheste Gut ist Sir. 30, 14—24; so darf man sich nicht tollkühn und muthwillig in Gefahren stürzen Sir. 3, 26. und muß sich vor Unmäßigkeit im Essen, Trinken und in der Liebe Sir. 18, 32. [90]) 34, 19 ff. 37, 27 ff.

---

88) Die zuletzt Genannten vermaßen sich, nach der Meinung der Juden, deßhalb gegen Gott, weil sie das Lieblingsvolk Gottes feindlich behandelten; denn Grausamkeit und Feindseligkeit gegen das jüd. Volk wurde von den Juden als Vermessenheit gegen Gott und Theomachie betrachtet.

89) Die Moral der Apocr. ist in Hinsicht auf die Darstellung der Pflichten gegen den Körper sehr dürftig und einseitig. Alle Pflichten gegen den Körper nämlich, welche aus der Beachtung der unerklärbaren Verbindung zwischen dem Körper und Geiste des Menschen resultiren, sind ganz unerwähnt gelassen, und selbst diejenigen, welche sich auf den Körper, als ein organisches, blos durch die Zwecke der Sinnlichkeit und thierischen Glückseligkeit bestimmtes, Ganzes beziehen, sind äußerst einseitig und unvollkommen dargestellt.

90) εὐφραίνεσθαι steht zuweilen ohne allen Zusatz für: epulari, und wird entweder von sehr üppigen und verschwenderischen

19, 3., vor zu großer Traurigkeit und Aengstlichkeit Sir. 30, 21 ff. 38, 17 ff., vor Habsucht Sir. 34, 1. 2., vor Zorn, Neid Sir. 30, 24. und Geiz Sir. 14, 9. hüten, weil durch diese Laster der Körper entnervt und zerrüttet wird. Ein vorzügliches Beförderungsmittel der Gesundheit ist, daß man immer thätig und arbeitsam ist Sir. 34, 22. und seine Natur genau kennt, um ihr in Hinsicht auf Speise und Trank nicht etwas zuzumuthen, was sie nicht vertragen kann Sir. 37, 27. 28. Ist man krank; so suche man die verlorne Gesundheit wieder herzustellen. Dieses geschieht dadurch, daß man vertrauungsvoll zu Gott betet Sir. 38, 9. [91]), ihm Opfer darbringt 38, 11., sich bessert und die Sünde meidet Sir. 38, 10. (vergl. mit Kap. 18, 21.) [92]), den

---

oder von frohen Gastmählern überhaupt gebraucht, bey welchen man sich der Freude ganz überläßt. Vgl. Luc. 16, 19. Weish. 14, 28. 3 Edr. 7, 14. Odyss. 2, 311. cf. Schleusner s. v. ευφραινεσθαι.

91) Dem Gebete des Kranken und des Arztes schreibt Sirach Wunderkraft zu Kap. 38, 13. 14. — Lavater — Gaßner — Vgl. auch Jes. 38, 2 ff. und Jacob. 5, 14 ff. Der Hauptgrund, warum die Juden dem Gebete des Kranken und des Arztes eine so große Kraft zuschrieben, liegt darin, weil sie die meisten Krankheiten als Strafen Gottes für begangene Sünden betrachteten und behaupteten, daß dieselben nur dann geheilt werden könnten, wenn Gott Vergebung der Sünden ertheile, welches durch Gebet, Opfer, Fasten und andere fromme Uebungen bewirkt werde. Vgl. Brief Jac. 5, 15. 16. Deßhalb steht auch zuweilen im N. T., wenn von Kranken die Rede ist, der Ausdruck: Sünden vergeben, für: die Krankheit heilen Matth. 9, 2. Marc. 2, 5. Lucas 5, 20.

92) Krankheit ist göttliche Strafe für begangene Sünden Sir. 30, 19. 38, 15.; also muß auch moralische Besserung zur physischen Besserung führen.

Arzt gebraucht Sir. 38, 12. und die verordnete Medicin einnimmt Sir. 38, 4 ff., um den völligen Ausbruch der Krankheit dadurch zu verhindern Sir. 18, 19. Sirach scheint bey den zuletzt genannten Vorschriften auf das Vorurtheil einiger seiner Zeitgenossen Rücksicht genommen zu haben, welche die Arzneykunde für etwas Böses, vielleicht gar für Zauberey, hielten, sich blos auf Gott verlassen zu müssen glaubten und die Aerzte deßhalb gering schätzten. Er versichert daher, daß der Arzt von Gott eingesetzt sey und gehörig geehrt und bezahlt werden müsse und daß die Medicin, als eine Gabe Gottes, von niemanden verschmäht werden dürfe Sir. 38, 1 ff.

§. 27. Pflicht, sein Leben zu erhalten.

Es ist Pflicht für den Menschen, sich nicht muthwillig in Lebensgefahr zu stürzen und alles zu vermeiden, was ihm den Tod zuziehen kann Tob. 6, 13. 14. Sir. 3, 26. 10, 29. Deßhalb hüte man sich mit unbekannten, tollkühnen und verwegenen Menschen umzugehen, durch einsame Gegenden zu reisen und in Streit einzulassen Sir. 8, 15. 16. 11, 29 ff. und entferne sich von denen, welche Macht haben zu tödten, oder handle wenigstens in dem Umgange mit denselben äußerst vorsichtig Sir. 9, 13. Geräth man durch eine falsche Anklage in Lebensgefahr; so vertheidige man sich unerschrocken und ohne Schaam; denn die Schaam würde hier am unrechten Orte seyn und zur Sünde führen Sir. 4, 20—24. vergl. mit Kap. 20, 22. — Vorzüglich unsittlich und strafbar ist aber der Selbstmord (ἁμαρτανειν εις την ψυχην ἑαυτȣ), er mag nun aus Schaam, oder aus Verzweiflung begangen werden Sir. 10, 28. 29. 20,

22.; denn dem Juden ziemt es, mit Geduld sein widriges Geschick zu ertragen, von Achtung und Ehrfurcht gegen sein Leben erfüllt zu seyn, sich in der Noth eben so wenig vom Leichtsinne und Hochmuthe leiten Sir. 10, 26. 27., als von Verzweiflung hinreißen zu lassen Sir. 10, 28. und richtige Vorstellungen von Ehre und Schande zu haben Sir. 4, 21. 41, 16 ff. 42, 1 ff. Der Vf. d. B. Tob. scheint endlich den Selbstmord deßhalb zu tadeln, weil man durch denselben seinen Anverwandten und namentlich seinen Aeltern Schande und Kummer verursache Tob. 3, 10. Doch lehrt d. Vf. d. 2 B. d. Macch., daß es dann **erlaubt** sey, einen Selbstmord zu begehen, wenn man um der Religion willen verfolgt werde und in Gefahr sey, in die Hände der Feinde zu gerathen 2 Macch. 14, 42 ff.

2. Pflichten gegen den Geist.

§. 28. a. In Hinsicht des Erkennens.

1. **Pflicht, seinen Verstand mit nützlichen Kenntnissen zu bereichern.** Der Verfasser des Buches der Weisheit stellt zuvörderst die **Klugheit** (Φρονησιν, perspicientiam veri solertiamque cf. Cicero de offic. I. cap. 5.) in der Reihe der Cardinaltugenden auf Kap. 8, 6 ff. und scheint unter derselben den ganzen Umfang von Kenntnissen und Wissenschaften verstanden zu haben, welche den Menschen im häuslichen und öffentlichen Leben über das **Gewöhnliche** erheben und in die Reihe der Denker, Wahrheitsfreunde und Philosophen stellen. Vgl. Ciero de off. I. c. 5. §. 4. und Weish. 8, 8. — Hierher gehören ferner alle diejenigen Gnomen Sirachs, in welchen das Streben nach Weisheit empfohlen

nd der hohe Werth derselben eingeschärft wird, z. B. Sir. 1, 11 ff. 6, 18 ff. Kap. 24 ganz u. s. w.; obgleich Sirach nter Weisheit nicht blos Gelehrsamkeit, gelehrte Bildung nd Kenntnisse überhaupt versteht. Schon von früher Juend an muß man sich nützliche Kenntnisse einsammeln und ach Weisheit streben; denn um andere belehren zu können, muß man selbst erst lernen, und im Alter, wo man in das Geschäftsleben eintreten und dem Staate mit Weisheit und Erfahrung nützen soll, ist es zu spät, das Versäumte nachzuholen Sir. 25, 3 ff. 18, 19. Man unternehme zu diesem Zwecke instructive Reisen Sir. 31, 9 ff., suche und benutze en Umgang alter, erfahrner und weiser Männer und sogar erständiger Weiber, und nehme den gutgemeinten Tadel anderer dankbar an Sir. 6, 32 ff. 35, 4. 7, 19. 8, 8. 9. 11, 6. 9, 14 ff. 93). So hoch aber auch Sirach den

93) Oeffentliche Schulen und Erziehungsanstalten für die Bildung aller Stände scheinen die palästinensischen Juden nie gehabt zu haben. Nur die Prophetenschulen, welche aber leider zu früh wieder eingingen, scheinen eine etwas allgemeinere Tendenz gehabt und zur Gesammtbildung des jüdischen Volkes sehr viel beygetragen zu haben. Die Unterredungen und Disputationen der Weisen, welche Sirach erwähnt und nach dem babyl. Exile unter den Juden sehr gewöhnlich und beliebt geworden zu seyn scheinen, konnten den Mangel an öffentlichen Erziehungsanstalten nicht ersetzen; denn sie wurden in Privatcirkeln, zu welchen nur Jünglinge aus den vornehmern Ständen den Zutritt haben konnten, gehalten und arteten späterhin, als sie öffentlicher und allgemeiner zu werden anfingen, und als der jüdische Sectengeist erwachte, mehr in spitzfindige und unnütze Klopffechtereyen aus, als daß sie solide Kenntnisse befördert und für die Gesammtbildung des jüd. Volkes wohlthätig gewirkt hätten.

kämpfen suchen und zur Besiegung derselben Gott um seinen Beystand bitten Sir. 18, 30. 31. 23, 2. 4 ff. 5, 2. Wer die Begierden und Leidenschaften in sich zur Herrschaft kommen läßt, verfällt in Lasterhaftigkeit und wird von seinen Feinden verspottet Sir. 23, 2. 3. 18, 31. Zu der Selbstbeherrschung, welche der Vf. d. B. d. Weish. Kap. 8, 7. in der Reihe der Cardinaltugenden aufzählt, gehört zuvörderst

a) die Keuschheit vergl. d. Gesch. v. d. Sus. ganz und Weish. 3, 13 ff. 4, 1 ff. Die Pflichtmäßigkeit und den hohen Werth der Keuschheit zeigen die Vff. der Apocr. vorzüglich dadurch, daß sie vom Gegentheile, von der Unkeuschheit und den verderblichen Folgen derselben, sprechen. — Die Unkeuschheit (ασελγεια, επιθυμια[95]) κοιλιας ορεξις, ψυχη αναιδης, ψυχη θερμη, ὀδυνη, πυρ u. s. w.) nimmt, nach Sirachs Belehrungen, folgenden Gang: Unzüchtige Begierden werden durch freche Blicke angefacht, suchen in der fleischlichen Vermischung (συνουσιασμῳ[96]) Befriedigung und reißen den Menschen am Ende zu einer gänzlichen Unverschämtheit und Sittenlosigkeit hin 23, 4 ff. Die Unkeuschheit gleichet dem Feuer, welches nicht eher verlöscht, als bis es keine Nahrung mehr hat Sir. 23, 16. 17., raubt der Vernunft alle Besonnenheit Gesch. v. d. Sus. 9. 10. 56. Sir. 23, 18. 19, 2.

95) Vgl. Matth. 5, 28., wo επιθυμειν γυναικος heißt: turpi foeminae amore exardere.

96) συνουσιασμος (Sir. 23, 6.) bedeutet hier nichts anderes, als Beyschlaf, und nicht, wie die meisten Ausleger dieser Stelle meynen, böse Gesellschaft, Völlerei. Vergl. d. Suidas s. h. v.

Judith 10, 23. bis Kap. 13. und verleitet den Menschen, sich der abscheulichsten Mittel zu bedienen, wenn sie ihn nur zum Zwecke zu führen scheinen Gesch. v. d. Sus. 20. 21. Der Wollüstling ergreift jede Gelegenheit, um seine Begierden zu sättigen (Venus vaga) Sir. 23, 17., verschlingt mit gierigen Blicken die Reize des Weibes und macht sie zum Ziele seiner unordentlichen Wünsche Gesch. d. Sus. V. 32, zieht nach und nach alle Schaam aus Gesch. d. Sus. V. 11 ff. Brief Jer. V. 43. und schläfert sein Gewissen dadurch ein, daß er seinen unzüchtigen Trieben im Verborgenen nachhängt und von niemanden gesehen zu werden glaubt Sir. 23, 18. Bey den Weibern drückt sich die Unkeuschheit vorzüglich dadurch aus, daß sie frech umherblicken Sir. 26, 9. und sich entblößen 26, 8. und hat dann den höchsten Grad erreicht, wenn sie ihrer gar nicht mehr mächtig sind und sich jedem preis geben Sir. 26, 12. vergl. mit Brief Jerem. V. 43. Am schändlichsten und verächtlichsten sind bejahrte Personen, welche der Wollust fröhnen Sir. 25, 2. u. Gesch. v. d. Sus. [97]). Selbst heirathen darf man nicht aus Wollust, sondern blos aus Achtung gegen Gott und um Nachkommen zu erzielen Tob. 8, 6. 7., vorzüglich nach der lat. Uebersetzung. Vgl. 3, 18. 8, 9, 4. 6, 17—20 [98]).

---

97) Von dem Vf. des Buches Tobiä wird auch den bösen Engeln Unkeuschheit zugeschrieben Kap. 6, 14. Spuren von dieser Vorstellung findet man schon in der Genesis. Vergl. Kap. 6, 1 ff.

98) Der Vf. d. B. Tobiä scheint hier den Grundsätzen der Essäer gefolgt zu seyn, welche behaupteten, daß der Ehemann sich dann des Beyschlafs enthalten müsse, sobald seine Frau schwanger sey; weil der Zweck des Beyschlafs nicht Befriedigung des Geschlechtstriebes und Wollust, sondern Kin-

Das Laster der Unkeuschheit herrscht vorzüglich unter den Heiden; denn der Götzendienst ist die Quelle aller Laster, Ausschweifungen und Lüste. Vgl. Weish. 14, 26. 27.[99]) Brief Jerem. V. 11. u. 43. Um nicht in das Laster der Unkeuschheit zu gerathen, so fliehe die Gesellschaft öffentlicher Mädchen und Buhlerinnen Sir. 9, 3. 4. 6. 7., wende deinen Blick von den schönen Weibern 9, 5.; denn große Schönheit erregt böse Begierden Gesch. d. Sus. V. 56. Sir. 9, 8. 42, 12 ff., vermeide allen Umgang mit verheiratheten Weibern Sir. 9, 8. 9. 42, 12. und bitte Gott um Kraft, die bösen Begierden zu unterdrücken Sir. 23, 4. — Die Aeußerungen der Unkeuschheit sind folgende:

א) Hurerey (πορνεια, ἁμαρτια [100]). Vor derselben warnt Sirach 9, 3 ff. und d. Vf. d. B. Tob. 4, 12. Hurer und Huren schweifen mit ihren unordentlichen Begierden wild umher, ergreifen jede Gelegenheit, um sie zu befriedigen Sir. 23, 17. 26, 12. und rühmen sich sogar oft noch ihrer Schandthaten Judith 12, 12. Brief Jerem. V. 43. Hurerey in Bordellen wird den Baalspriestern zugeschrieben Brief Jerem. V. 11. — Wer sich der Hu-

herzeugen, sey. Er verräth auch in mehreren andern Stellen eine genaue Bekanntschaft mit essenischen Dogmen; so wie das ganze Buch selbst ein essenisch-mystisches Colorit an sich trägt.

99) Der Vf. d. B. d. Weish. dachte hier ohnstreitig an die Orgien und nächtlichen Mysterien der Griechen und an die Ungebundenheit und Zügellosigkeit, mit welcher mehrere orientalische Völkerschaften ihre Gottheiten verehrten.

100) Die Ausdrücke: ἁμαρτια und ἁμαρτημα bedeuten zuweilen Hurerey, Ehebruch. Vgl. Tob. 3, 14. Weish. 10, 13. Sir. 23, 18. Judith 13, 16. und Joh. 8, 11., wo ἁμαρτανω Ehebruch begehen bedeutet.

rerey ergiebt, wird von Gott, der ins Verborgene sieht, bestraft Sir. 23, 19 ff., bringt sich um Ehre, guten Namen und Vermögen, stürzt sich muthwillig in Lebensgefahr und macht sich ungesund Sir. 41, 17. 22. 9, 3 ff. 19, 2. 3. Judith 13, 16. Als vorzüglich entehrend wird die fleischliche Vermischung mit Heiden betrachtet Judith 9, 2 ff. 13, 16. 3 Esdr. 8, 69 ff.

2) Die Nothzucht (φθορα) wird Weish. 14, 25. als ein unter den Heiden herrschendes Laster [1]), und Jud. 9, 2 ff. als eine Sünde getadelt, welche Gott nicht ungestraft lasse.

3) Der Ehebruch [2]) (μοιχεια, παρανομος κοιτη, ανομοι ὑπνοι) wird Weish. 14, 24. 26. in der Reihe der Laster aufgeführt, welche vorzüglich unter den Heiden

---

1) φθορα kann in dieser Stelle, in welcher einzelne Laster aufgezählt werden, nicht von Sittenlosigkeit überhaupt verstanden werden, sondern muß Nothzucht bedeuten. φθορα und φθειρω stupro kommt in dieser Bedeutung blos im gemeinen Dialecte, wohl aber nicht bey den Attikern, vor, wie Phrynichus bemerkt. *Moeris Atticista* sagt über das Subst. φθορευς: φθορευς και εφθαρμενη ουδεις των παλαιων ειπεν (nämlich in der Bedeutung Schänder und Geschändete) αλλα τον βιασαμενον και βεβιασμενην· φθορευς δε και εφθαρμενη (bemerkt er noch) ελληνικως (kommen in dieser Bedeutung nur im gemeinen Leben vor).

2) Ein Mann war bey den Juden nur dann ein Ehebrecher in der eigentlichen Bedeutung des Worts, wenn er mit einem Eheweibe unzüchtig lebte, nicht aber, wenn er mit ledigen Frauenspersonen vertraut umging, deren er sich vorzüglich in der Zeit vor dem babyl. Exil mehrere halten durfte. Nach dem babyl. Exil scheint die Sitte, Concubinen zu halten, seltener geworden und sogar von einigen Sittenlehrern für unsittlich gehalten worden zu seyn.

herrschen. Man soll nicht eines andern Weib begehren Sir. 41, 20. 22. Die Ehebrecherin, welche ihren Mann verläßt und Kinder von andern gebürt, versündiget sich auf eine dreyfache Weise: an dem Gesetze Gottes, an ihrem Manne und endlich an ihren Kindern; denn diese mußten nach dem jüd. Gesetze das traurige Schicksal mit der entlarvten Ehebrecherin theilen, oder konnten wenigstens nach der Meinung der Juden nicht glücklich werden Sir. 23, 22 ff. [3]). Die Ehebrecherin macht ihrem Vater und ihrem Manne Schande Sir. 22, 5. Der Ehebruch wird daher von Gott und Menschen sehr hart bestraft Sir. 23, 24 ff. 22, 5. Weish. 4, 6. und selbst noch an denen gerächt, welche dem ehebrecherischen Beyschlafe ihr Leben verdanken Sir. 3, 13 ff. 4, 3 ff. Darum ist es besser kinderlos zu seyn und unverheirathet zu leben, als viele Kinder zu haben, welche man durch den Ehebruch ins Leben ruft Weish. 3, 13 ff. 4, 1 ff. Das Ideal ehelicher Keuschheit wird in der Geschichte der Susanna aufgestellt.

ז) Geschlechtsvermischung, Päderastie (γενεσεως εναλλαγη), wird Weish. 14, 26. den Heiden zugeschrieben. Vgl. auch Weish. 10, 6. 7. Hiermit verdient Paulus Röm. 1, 26. 27. verglichen zu werden.

ח) Selbstschwächung. Sirach ermahnt die Aeltern, auf ihre Töchter fleißig Obacht zu haben, damit sie sich nicht selbst schwächen Sir. 26, 10. [4]).

---

3) So muß der letzte Satz, welcher sehr kurz und dunkel ausgedrückt ist, gefaßt werden. Andere, z. B. Bauer, verstehen den Satz so: sie bringt durch Ehebruch Kinder von einem fremden Manne zur Welt und richtet so in der Familie Verwirrung an.

4) χρησηται εαυτη muß hier nothwendig von der Selbstschwä-

γ) Unkeusche Reden und Scherze obscoena dicta. Vor denselben warnt Sirach und rechnet sie zu den λογοις αμαρτιας Kap. 23, 13. Vgl. auch Tob. 3, 17. 18. nach dem lat. Texte der Vulg.

δ) Mäßigkeit im Essen und Trinken. Sey nicht unmäßig im Genusse der Speisen und fliehe die Völlerey; damit du nicht in Schulden gerathest, verarmest und deiner Gesundheit schadest Sir. 18, 32. 33. 37, 29 ff. 34, 19 ff. Auf gleiche Weise sey mäßig im Genusse des Weines Tob. 4, 15. Sir. 34, 25.; denn so heilsam und nützlich auch der Wein ist, wenn er mäßig genossen wird; so ist er doch für den Menschen äußerst schädlich und verderblich, wenn er im Uebermaße genossen wird Sir. 34, 25 ff. 19, f. 2. Judith 12, 20. 13, 1. 2. vergl. mit 13, 2 ff. (cf. Geier in Daniel. comment. Amst. 1686. fol. p. 139). Vorzüglich verabscheuungswürdig ist aber ein Weib, welches betrunken ist und in der Trunkenheit alle Sittsamkeit und Ehrbarkeit aus den Augen setzt Sir. 26, 8. Der Vf. d. B. d. Weish. führt endlich die Unmäßigkeit und Völlerey in der Reihe der Laster auf, von welchen er be-

---

chung verstanden werden. Vgl. Röm. 1, 26. 27., wo χρησις κατ' εξοχην von der Befriedigung des Geschlechtstriebes gebraucht wird. — Man darf sich übrigens nicht wundern, daß in dem Buche Sirach das Laster der Unkeuschheit vorzüglich häufig an dem weiblichen Geschlechte getadelt wird. Das Weib nämlich ist, vorzüglich im Oriente, weit wollüstiger als der Mann, und der eifersüchtige Orientale forderte von seiner Braut streng die Zeichen der Jungfrauschaft. Uebrigens war auch das mosaische Gesetz in diesem Puncte weit strenger gegen das weibliche Geschlecht, als gegen das männliche, und gestattete dem Manne eine sehr grosse Ungebundenheit.

hauptet, daß sie durch Götzendienst begünstiget und sogar geheiliget würden Kap. 14, 23. 28.

§. 30. Pflichten in Hinsicht der äußern Sitten.

Wohlanständigkeit und Feinheit im Betragen (παιδεια, ευκοσμια). Der Werth dieser Tugend, welche zur größten Zierde des gebildeten Menschen gehört, ist unverkennbar Sir. 21, 21. Sirach giebt in Hinsicht auf die Wohlanständigkeit und Feinheit im Betragen mehrere specielle Vorschriften, welche zeigen, was bey den Hebräern zu dem sogenannten guten Tone und zur Artigkeit im Betragen gerechnet worden sey. Der Thor lacht laut auf, der Weise lächelt nur Sir. 21, 20.; jener überläuft rücksichtslos und unverschämt die Leute, der feine Mensch und Weltmann (πολυπειρος) ist schüchtern und dringt sich nicht auf 21, 22.; der rohe Mensch horcht an den Thüren und sieht in die Häuser hinein, der gebildete schämt sich dessen und bleibt von den Thüren entfernt stehen Sir. 21, 23. 24. Zur Feinheit im Betragen bey Gastmählern ermahnt Sirach sehr ausführlich und nachdrücklich Kap. 34, 12 ff. 35, 1 ff. Vorzüglich oft giebt er aber in Hinsicht auf den vernünftigen Gebrauch der Sprachwerkzeuge (παιδειαν στοματος) Belehrungen und behauptet mit Recht, daß man an dem weisen und zweckmäßigen Gebrauche der Sprache den feingebildeten und artigen Menschen erkenne [s]). Sey immer

---

s) Im Oriente hielt man von jeher mehr auf den weisen und zweckmäßigen Gebrauch der Sprache, als im Occidente, wo man leider zu oft mehr spricht und schreibt, als man denkt und fühlt, während daß man im Oriente mehr denkt und fühlt, als spricht und schreibt. Vorzüglich hassen die Araber

it, von weisen und erfahrnen Männern zu lernen, eile : nie mit der Antwort und unterbrich andere nicht in ih. Rede, sondern sprich nur dann, wenn du vernünftig zu chen im Stande bist Sir. 5, 11 ff. 11, 8. Rede nie erständig, ohne Ueberlegung und zur Unzeit Sir. 11, 8. 25. 26. 7, 14. 20, 18 ff.; sondern, wie es dem wei. gebildeten Manne ziemt, bündig und zur rechten Zeit . 20, 5 ff. Schwatzhaftigkeit und unvorsichtiges, un. tmäßiges Sprechen schändet den Menschen, macht ihn lücklich und verleitet ihn oft zur Sünde Sir. 5, 13. 5 ff. 23, 7. 8. 20, 8. 22, 27. 28, 18 ff. u. m. Zt.

lichten in Hinsicht auf besondere äußere Verhältnisse.

§. 31. Pflichten in Hinsicht der Berufsgeschäfte.

Zuvörderst erklärt sich Sirach gegen das Vorurtheil, als n gewisse Beschäftigungen des Lebens nicht ehrenvoll. hin rechnete man zu seiner Zeit jeden mühevollen, mit gro. und anstrengender Arbeit verbundenen Beruf, z. B. den rbau, welcher auch bey andern, vorzüglich Krieg füh. ben, Völkern in großer Verachtung war und größten. ls Sklaven und Weibern überlassen wurde. Er bemerkt er sehr richtig, daß man einen mühevollen, mit großen schwerden verbundenen, Beruf (επιπονον εργασιαν) zt geringschätzen und am wenigsten den Ackerbau, welcher

---

die Schwatzhaftigkeit und Breite im Sprechen und Schrei. ben, wie mehrere arab. Gnomen zeigen und die Reisebeschrei. bungen versichern.

von Gott eingeführt sey, verachten dürfe Sir. 7, 15.; dern daß man vorzüglich dann, wenn man arm sey, lächerlichen Stolz ablegen und in jedem Berufe thätig müsse, um sich vor Mangel zu schützen Sir. 10, 26 Gleichwohl scheint Sirach unter den verschiedenen St und Berufsgeschäften eine gewisse Rangordnung ang men zu haben, so weit er auch davon entfernt war, ei Geschäfte des Lebens für unnütz und ehrlos zu halten nigstens giebt er nicht undeutlich zu verstehen, daß di lehrsamkeit vorzüglich geschätzt werden müsse und der Gelehrtenstand vor den übrigen Ständen eine schiedenen Vorzug habe. Vgl. Kap. 39, 1—12. mit 38, 24. In Hinsicht des Berufes, welchen jemand ge hat, giebt Sirach folgende specielle Vorschriften:

1) Man überlade sich nicht mit Geschäf sondern lebe dem einmal gewählten Ber welcher unsern Kräften am angemessesten ganz Kap. 11, 9. 10. 3, 21 ff.; denn jeder hat in sei Berufe genug zu thun und zu denken (πλειονα γαρ σ σεως ανθρωπων ὑποδειχθη σοι) 3, 23. und man hat schon für die Vermessenheit, mit welcher er sich in schäfte mischte, die nicht zu seinem Berufe gehörten, bü müssen 3, 24 ff. 11, 10. Vorzüglich hüte man sich, den gewöhnlichen Geschäften des Lebens gelehrtes Stud verbinden zu wollen; weil dieses ganz unnütz seyn und zu keiner Bestimmung führen würde Sir. 38, 24 ff. M darf übrigens auch nicht glauben, daß man durch ein vielseitige Thätigkeit nothwendig am Wohlstande gewin müsse; denn es kommt bey der Erwerbung irdischer G nicht immer auf den Fleiß und die Anstrengung der M

chen, wohl aber stets auf den Segen Gottes, welcher den Frommen zu Theil wird, an Sir. 11, 10. 11 ff. 17. Hast du einen bestimmten Beruf gewählt; so verlaß ihn nicht wieder, sondern widme demselben dein ganzes Leben. Am wenigsten laß dich verleiten, die Handlungsweise der Gottlosen einzuschlagen und ohne pflichtmäßige Berufsthätigkeit reich werden zu wollen. Hoffe vielmehr auf den Herrn und bleibe in deinem Berufe; denn Gott kann den tugendhaften Armen plötzlich reich machen Kap. 11, 20 ff. Sey daher

2) in deinem Berufe thätig und arbeitsam. Scheue die Arbeit nicht und sey nicht zu stolz, die gewöhnlichen Geschäfte des Lebens zu besorgen; denn der Arbeitsame, welcher sein Brod hat, ist besser, als der stolze Müßiggänger, welcher darbt Sir. 7, 15. 10, 26. 27. Laß es aber auch nicht blos dabey bewenden, daß du erzählst, wie viel du arbeiten und wie weise du deine Geschäfte einrichten und vollbringen willst, sondern beweise deine Reden auch in der That 4, 29. 10, 26. Fliehe den Müßiggang; denn er ist eine Quelle vieler Laster 30, 27. Der Unthätige wird allgemein verachtet, trägt an sich die entehrenden Spuren der Faulheit Sir. 22, 1. 2, und leidet an seiner Gesundheit, während daß sich der Arbeitsame durch seine Thätigkeit gegen sehr viele körperliche Uebel schützt 34, 22. Endlich warnt Sirach noch recht nachdrücklich vor dem Betteln und schildert das Entehrende und Unwürdige desselben mit eben nicht schonenden Ausdrücken Kap. 29, 22—27. 40, 28 ff. 25, 2 [6]).

---

6) Man darf sich nicht wundern, daß sich Sirach so heftig gegen das Betteln erklärte. In dem jüdischen Staate war

3) Vorsichtigkeit bey Betreibung der Berufsgeschäfte. Fange nichts ohne gehörige Ueberlegung und Vorsicht an und du wirst nach der That niemals Reue empfinden Sir. 37, 16. 35, 19. Der Weise fängt alles mit Vorsicht und Bedacht an, der freche Bösewicht hingegen (ἀλλοτριος και ὑπερηφανος) kennt diese Vorsicht nicht und macht sich dadurch elend Sir. 35, 18 [7]). Man ziehe mit Vorsicht und Behutsamkeit andere zu Rathe, wenn man etwas Wichtiges zu unternehmen Willens ist, und wähle sich, um recht sicher zu gehen, stets gute und fromme Menschen zu Rathgebern Sir. 37, 7 ff. Tob. 4, 18. Am besten ist es aber, sein eigner Rathgeber zu seyn; denn jeder meint es mit sich selbst doch am redlichsten Sir. 37, 13. 14.

4) Selbstvertrauen, welches den frommen Menschen charakterisirt und bey jeder Unternehmung nöthig ist Sir. 35, 23. Endlich

5) bitte Gott um den glücklichen Erfolg deiner Geschäfte und Unternehmungen Sir. 37, 15.

§. 32. Pflichten in Hinsicht auf den Erwerb und die Anwendung irdischer Güter.

Zuvörderst soll der Reichthum nicht auf unrechtmä-

---

nämlich mehr, als in einem andern, für die Armen gesorgt. Wer daher unter den Juden bettelte, mußte entweder ein unverschämter Müßiggänger oder ein lästiger Schmarotzer seyn, und gegen Leute dieser Art erklärt sich eigentlich Sirach in den angeführten Stellen.

7) ἀλλοτριος bedeutet in dieser Stelle soviel, als ὑπερηφανος. Bey den Alexandrinern steht daher ἀλλοτριος zuweilen für זד Ps. 19, 13. Malach. 3, 15. homo inconsultus, procax. Vgl. auch Sir. 21, 25.

ßige Weise und durch schlechte Mittel erworben werden Weish. 15, 12. Nur rechtmäßig erworbener Reichthum ist wünschenswerth Sir. 13, 24. und der Reiche selig zu preisen, welcher betrügen und ungerecht handeln konnte und es nicht that Sir. 34, 8 ff. Ungerechtes Gut hat keine Dauer und vergehet bald Sir. 21, 4. 8. 40, 12 ff. Vorzüglich haben sich Käufer und Verkäufer zu hüten, daß sie sich nicht mit ungerechtem Gute bereichern, weil sie die meiste Veranlassung haben, dieses zu thun Sir. 26, 29 bis 27, 6. — Eben so sehr soll man sich aber auch vor Habsucht und ngstlichem Streben nach den Gütern dieser Erde hüten; enn dieses setzt den Menschen in eine beständige Unruhe, zerüttet die Gesundheit Sir. 34, 1. 2., verleitet zu vielen Laern und Thorheiten Sir. 34, 5 ff. 27, 1. und ist endlich ächerlich und thöricht, indem niemand weiß, ob und wie ange er die mit Mühe gehäuften Schätze genießen könne Sir. 11, 18. 19. Die Habsucht wird von dem Vf. d. B. Weish., dem Laban 10, 11. und in dem Buche Baruch en Heiden zugeschrieben 3, 17. 18. Vorzüglich kann der Reiche sehr leicht in diesen Fehler verfallen Sir. 34, 8 ff.; enn der Reichthum enthält überhaupt sehr viele Versuchungen zum Bösen; während das stille Leben des Armen denselen weniger ausgesetzt ist Sir. 20, 21. Man soll aber uch endlich sein Herz nicht ganz an die Güter dieser Erde hängen; denn sie sind vergänglich (χρηματα αδικα) Sir. , 8.*) und Gott kann einen solchen Uebermuth leicht durch

---

*) Vgl. Luc. 16, 9. αδικος bedeutet oft in dem hellenist. Dialecte soviel als δολιος, und wird von den Alexandrinern für das hebr. שקר gesetzt. Vgl. 2 Mos. 23, 7. 3 Mos. 19, 12 u. s. w.

einen frühen und schmerzlichen Tod bestrafen Sir. 11, 23 ff. — Was die Anwendung der rechtmäßig erworbenen Güter betrifft; so warnt Sirach vor Geize und Kargheit als entehrenden und lächerlichen Lastern. Der Geizige, welcher lieber nimmt, als giebt Sir. 4, 31. handelt sehr lächerlich; denn er arbeitet gewöhnlich für andere Sir. 11, 18. 19. Vorzüglich thöricht ist aber die Kargheit; denn der Karge entzieht sich das, was andere nach seinem Tode verprassen Sir. 14, 4 ff. und ist selbst bey Befriedigung der nöthigsten Bedürfnisse des Lebens ängstlich, weil er verarmen zu müssen glaubt Sir. 14, 3. 10. Der Geizige ist aber auch ein schlechter Mensch und wird schon durch den Geiz selbst, als die schrecklichste Folter, bestraft 14, 6. 9. Er wird nie satt, zerrüttet seine Gesundheit Sir. 14, 9., hat Schande 34, 23. 24. und kennt weder Mitleid noch Wohlthätigkeit Sir. 14, 7 ff.; denn der, welcher gegen sich selbst unbarmherzig handelt, kann nicht für das Wohl anderer besorgt seyn Sir. 14, 5. — Zur weisen Anwendung der irdischen Güter gehört vielmehr Wohlthätigkeit gegen andere Sir. 14, 13., gewissenhafte Darbringung der vorgeschriebenen Opfer Sir. 14, 11. und vorzüglich froher Lebensgenuß. Wer daher Vermögen besitzt, thue sich etwas zu Gute (ευποιειν σεαυτον) und mache sich gute Tage; denn das Leben ist kurz und der Tod unerbittlich Sir. 14, 11 ff. 33, 25 [9]). Bey alledem sey aber auch kein Verschwender, sondern setze durch gewissenhafte Betreibung deiner Berufsgeschäfte das Streben nach irdischen Gü-

---

9) Vgl. 1 Corinth. 15, 32. φαγωμεν και πιωμεν· αυριον γαρ αποθνησκομεν.

ort und glaube nicht, daß dein Reichthum unerschöpf-
y und nichts zu wünschen übrig lasse Sir. 11, 20.
. Um deine Vermögensumstände nicht zu zerrütten,
n in Ordnung und Blüthe zu erhalten, verborge nur
Vorsicht Sir. 8; 12. 29, 3 ff., leiste nicht für jeden
schaft Sir. 29, 14 ff., berücksichtige bey deinen Ver-
ungen stets das Maas deines Vermögens Sir. 8, 13.,
asse nichts muthwillig Sir. 18, 33. 19, 1., sey selbst
leinen sparsam 19, 1., übergieb dein Vermögen nicht
n, selbst nicht der Frau, deinen Kindern und Freun-
damit du nicht von ihnen abhängig werdest Sir. 30,
. und vertheile es erst am Ende deines Lebens Sir. 30,
Vgl. auch Kap. 40, 6. 7. 7, 15.

§. 33. Zufriedenheit und Frohsinn.

Sey zufrieden, du magst viel, oder wenig haben Sir.
23. Tob. 5, 18. 19 [19]). Sind nur die nöthigsten
irfnisse des Lebens befriediget; so ist es gut, denn die
ır fordert nur wenig: Wasser, Brod, Kleid und Ob-
Sir. 29, 21. Selbst mit der Armuth hat man nicht
che unzufrieden zu seyn, so verächtlich auch immer der
Mensch von ihr urtheilen mag Sir. 13, 24.; denn sie
ält sehr wenige Versuchungen zum Bösen Sir. 20, 21.
macht dem Menschen keine Schande, wenn er nur weise

) Dadurch, daß die Zufriedenheit der Hanna, des Weibes des Tobias von dem Vf. hervorgehoben wird, tritt aber keineswegs der Charakter des Tobias in die Schattenseite. Beyde, Tobias und Hanna, handelten pflichtmäßig, nur mit dem Unterschiede, daß jenen die besonnene männliche Kraft, diese aber die bescheidene und empfindsame Weiblichkeit leitete.

und fromm ist Sir. 10, 23. 30. Zwar kann nicht geläugnet werden, daß der Reichthum, vorzüglich, wenn er mit Weisheit verbunden ist (Sir. 10, 30. 31.) das beste Mittel zu einem frohen Lebensgenusse ist; allein auch der arme Tagelöhner, welcher zufrieden ist, kann ein vergnügtes und glückliches Leben führen Sir. 40, 18. und es ist viel besser, arm zu seyn und zufrieden in niederer Hütte zu wohnen, als zu schwelgen und von den Launen anderer abhängen zu müssen Sir. 29, 22. — Vorzüglich gewöhne man sich aber, immer heiter zu seyn, denn keine Freude ist mit der Heiterkeit des Herzens zu vergleichen Sir. 30, 16. Sie macht das Leben erst angenehm, verlängert dasselbe und lehrt es recht genießen Sir. 30, 22.; während daß ein Leben ohne Heiterkeit und Frohsinn (ζωη πικρα) weit schlimmer ist, als der Tod 30, 17. Wer daher Leben und Gesundheit liebt, verscheuche alle Melancholie und bedenke, daß dieselbe nichts hilft, wohl aber viel schadet Sir. 30, 21. 23. 24. Wahre Heiterkeit des Geistes und reinen, ungestörten Frohsinn gewährt aber vorzüglich die Weisheit. Vgl. Weish. 8, 9. 16 ff.

§. 34. Pflichten in Leiden und Trübsalen.

Das Lieblingsthema der jüd. Philosophen war die Rechtfertigung der Weisheit, Gerechtigkeit und Güte Gottes gegen die Uebel in der Welt und des Conflictes der Freyheit mit der strengen Naturnothwendigkeit. Schon der ehrwürdige Vf. d. B. Hiob und mehrere andere ältere hebräische Dichter und Philosophen suchten dieses Problem ihren individuellen Ansichten und dem Geiste der Zeit, in welcher sie

lebten, gemäß zu lösen und gaben den jüdischen Historikern Materialien an die Hand, die Darstellung der Nationalgeschichte zur Theodicee zu erheben und mit einem ganz eignen Pragmatismus zu durchweben. Vorzüglich wurde dieses Lieblingsthema der jüdischen Philosophen nach dem babyl. Exile mit Wärme und Enthusiasmus bearbeitet; da die traurigen Schicksale, welche die ganze jüd. Nation sowohl in, als nach dem babyl. Exile, zu dulden hatte, die Rechtfertigung der Weisheit, Güte und Gerechtigkeit Gottes gegen die Uebel in der Welt mehr, als zu einer andern Zeit, nöthig zu machen schienen. Da aber die Belehrungen der Apocryphen d. a. T. über das Uebel in der Welt und den Conflict der Freiheit mit der Naturnothwendigkeit genau mit den moralischen Vorschriften, welche sie in Hinsicht auf die Leiden und Trübsale dieses Lebens geben, verbunden sind; so müssen hier die erstern kurz dargestellt werden, um die letztern gehörig verstehen und würdigen zu können. Ueber den Conflict der Freyheit mit der Naturnothwendigkeit und über das Uebel in der Welt philosophiren aber vorzüglich Sirach, der Vf. des Buches Tobiä und der Vf. d. B. d. Weish. — Sirach bleibt bey den Resultaten, welche schon ältere jüdische Philosophen gegeben hatten, stehen und ist auch hier, wie fast immer, mehr fleißiger Compilator älterer Gnomen und Sittensprüche, als Selbstdenker und Erfinder neuer Sätze. Er betrachtet daher das Uebel und die Leiden in der Welt entweder als Strafen Gottes, oder als Prüfungen, durch welche die Tugend und Gottesfurcht bewährt und geläutert werde. Der Bösewicht kann zwar eine Zeitlang glücklich seyn, allein er entgeht den Strafen Gottes nicht, Gott züchtiget ihn, und sollte es noch kurz vor dem Tode oder an den

Nachkommen desselben geschehen [11]). Eben so ist es wohl möglich, daß der Tugendhafte eine Zeitlang unter der Last drückender Leiden seufzen muß; allein endlich, wenn er auch im Leiden seine Tugend und seinen Glauben an Gott und Vorsehung bewährt hat, wird sich Jehova an ihm verherrlichen und ihn mit Segnungen aller Art überschütten. Sirach also hält ganz die Grundsätze fest, welche wir schon im Hiob und andern alttestamentlichen Büchern finden, und beleuchtet den scheinbaren Widerspruch zwischen Freyheit und Naturnothwendigkeit und zwischen den Uebeln in der Welt und der göttlichen Vorsehung noch nicht mit dem Lichte des Glaubens an Unsterblichkeit und Fortdauer [12]). Etwas anders sucht der Vf. d. B. Tobiä diesen gordischen Knoten zu lösen und die göttliche Vorsicht zu rechtfertigen. Die Naturnothwendigkeit und böse Geister sind es, welche zuweilen den Frommen Leiden zuziehen (die Schwalbe — Aschmedai); nicht alle Leiden sind also Strafen Gottes oder **unmittelbare** Schickungen desselben. Doch vermag weder die Naturnothwendigkeit, noch auch das Reich der bösen

---

11) Die ältern ungebildetern Israeliten (denn wie ganz anders dachte über diesen Gegenstand der Vf. des Buches Hiob?) betrachteten **alle** Leiden als **Strafen** Gottes und selbst in den Apocryphen finden sich noch hier und da Spuren von dieser Meinung. Vgl. Judith 11, 10. und mehrere andere Stellen.

12) Sirach scheint sich auch die Zulassung des physischen und moralischen Uebels in der Welt daraus erklärt zu haben, daß in allen, auf der Welt existirenden, Gegenständen zwey sich einander entgegengesetzte Principe wirksam seyen Kap. 36, 14. 15. 42, 24. Interessant ist es, diese Ansicht Sirachs von dem Uebel in der Welt mit den Behauptungen der Physiker beym Theophrast zu vergleichen.

Geister die bescheidene Tugend ganz unterdrücken. Gott läßt es nur eine Zeitlang geschehen, um den Menschen zu läutern und zu prüfen und nach diesen Prüfungen desto glücklicher zu machen; denn unterthan ist ihm das Reich der Natur und der Geisterwelt [13]). Weit unbefangener und freyer erklären sich über diesen Gegenstand der Vf. d. Buches d. Weish. und der Vf. des 2 Buches der Maccabäer. Beyde gestehen ganz offen, daß es der Räthsel und Dunkelheiten sehr viele in diesem Leben gebe; daß hier oft der Tugendhafte gehaßt

---

13) Nie nimmt der Vf. d. B. Tob. bey Lösung dieses Problems auf den Glauben an Fortdauer und Unsterblichkeit Rücksicht. Die Stelle Kap. 3, 6. beweiset nichts für die Annahme, daß er den Glauben an Unsterblichkeit der Seele gekannt habe: denn die Redensart αναλαβειν το πνευμα wird in Beziehung auf das jüd. Dogma gebraucht, nach welchem das πνευμα (רוח vis vitalis) nach dem Tode des Menschen zu Gott zurückkehrt, der es dem Menschen eingeblasen hat. Vgl. Genes. 2. und Prediger 12, 7. Dieses zeigt auch der Zusatz: ὁπως απολυθω και γινωμαι γη, διοτι λυσιτελει μοι αποθανειν, η ζην sehr deutlich; denn Tobias tröstet sich nicht mit einer bessern Zukunft jenseit des Grabes; sondern blos mit dem Gedanken an den Tod, durch welchen der Mensch in das Scheol versetzt werde, wo er als ein gefühlloser Schatten für nichts, weder für Leiden, noch für Freuden Empfindung habe. — τοπος αιωνιος kann aber nach dem Parallelismus und nach dem hebr. Sprachgebrauche (בית עולם) nichts, als Grab bedeuten Ps. 49, 12. Nach dem Texte der Vulgate finden sich freylich in dem Buche Tobiä einige Stellen, welche Bekanntschaft mit dem Glauben an Unsterblichkeit verrathen; allein sie sind ohnstreitig aus der Feder eines Christen geflossen. Vgl. 2, 15. 18. 4, 3. Ueberhaupt muß bemerkt werden, daß wohl kein Buch von christlichen Mönchen und Enthusiasten mehr verunstaltet worden ist, als das Buch Tobiä. — Uebrigens scheint die ganze innere Oekonomie des Buches, so wie die des Buches Hiob, den Glauben an Unsterblichkeit und Fortdauer von sich auszuschließen.

und verfolgt werde, oder wohl gar in der Blüthe seiner Jahre dahin sterbe; daß das freche Laster sehr oft siege und die bescheidene Tugend unterdrücke, und daß der Gang der Weltbegebenheiten zuweilen ganz verworren und planlos zu seyn scheine. Allein beyde lehren auch, daß diese scheinbare Verwirrung und Planlosigkeit jenseit des Grabes in einem andern Lichte erscheinen werde; daß dann der fromme Dulder beglückt, der freche Wüstling bestraft und die Harmonie zwischen Tugend und Glückseligkeit hergestellt werde. — Mit den eben angeführten Vorstellungen und Ansichten von dem Uebel in der Welt hängen aber die moralischen Vorschriften genau zusammen, welche die Apocryphen in Bezug auf die Leiden und Trübsale dieses Lebens geben. Zuvörderst wird die Pflicht der Geduld in Leiden eingeschärft Sir. 2, 1 ff. Weish. 18, 9. Der Ungeduldige handelt sehr strafbar Sir. 2, 14.; denn Leiden sind Prüfungen Gottes, durch welche die Tugend der Menschen gewinnen soll Judith 8, 24 ff. Sir. 2, 5. Das Ideal der Geduld wird in dem Buche Tobiä an dem Beyspiele des Tobias und der Sara aufgestellt Kap. 2, 12—14. nach der Vulg. — Mit der Geduld soll sich aber auch Vertrauen auf Gott vereinen; denn Gott verhängt die Leiden über die Menschen und hilft auch wieder Sir. 2, 5 ff. 10. Judith 4, 9 ff. 8, 17. Gesch. d. Sus. V. 35. 60. Tob. 11, 15. 13, 2. Vorzüglich läßt er seine Lieblinge, die Juden, nicht im Unglücke untergehen; da mit der Erhaltung derselben die Erhaltung und Anerkennung seiner Ehre und Majestät unzertrennlich verbunden ist Baruch 2, 14 ff. 3, 5 ff. Doch darf man Gottes Hülfe nicht ungestüm fodern und gleichsam ertrotzen wollen Judith 8, 11—17. — Man lasse sich

aber auch nicht durch Leiden und Trübsale im Streben nach Tugend und Frömmigkeit irre machen Sir. 2, 1 ff. 12 ff.; denn sie sind eben der Probierstein, an welchem die wahre Tugend bewährt wird. Endlich, lehrt der Vf. des B. d. Weish., sey man bey den Leiden dieser Erde stets voll von dem Glauben an Unsterblichkeit; denn dadurch gewinnt man an Ruhe und Standhaftigkeit bey Ertragung derselben Kap. 3, 4 ff. Vgl. auch d. 2 B. d. Macch. in mehreren Stellen.

§. 35. Pflicht, für Ehre und guten Namen zu sorgen.

Sirach ermahnt den Schüler der Weisheit, sich Ehre und guten Namen zu erwerben (φροντιζειν περι ονοματος); weil ein guter Name weit dauerhafter sey, als alle Schätze der Erde Kap. 41, 12. 13. und der Vf. des Buches Tob. scheint Kap. 10, 13. den guten Ruf (ακοην καλην) für eine ganz vorzügliche Zierde des Menschen, vornehmlich aber des weiblichen Geschlechts, gehalten und behauptet zu haben, daß einer Familie sehr viel an dem guten Rufe ihrer einzelnen Glieder liegen müsse. — Das Wort Ehre, oder guter Name (ονομα), ist sehr unbestimmt; es fragt sich daher, worein setzen Sirach und d. Vf. d. B. Tobiä die wahre Ehre? Obgleich Sirach den Werth des Reichthums keineswegs verkennt; so behauptet er doch, daß der Mensch vielmehr durch Weisheit, wahre Tugend und Frömmigkeit geehrt und durch Thorheit, Lasterhaftigkeit und Irreligiösität geschändet werde. Kap. 10, 30. 31. 41, 11 ff. 16 ff. 42, 1 ff. 4, 20 ff. und daß man die Ehre und den wahren Werth eines Menschen nicht nach der Gestalt, Kleidung und dem äußern Stande und Ansehen beurtheilen solle Kap. 11, 1 ff. Eben so scheint sich auch der

Vf. d. B. Tobiä 10, 13., wie der Zusammenhang lehrt, Tugend und Rechtschaffenheit als Grundlage des guten Rufes gedacht und der Vf. des Buches Judith Kap. 12, 12. diejenige rohe Denkungsart stillschweigend getadelt zu haben, nach welcher manche Menschen sogar in der Ausübung von Lastern Ehre suchen. — In Bezug auf das Streben nach Ehre giebt Sirach folgende specielle Vorschriften: Dränge dich nicht zu Unternehmungen und Geschäften, welche deinen Fähigkeiten nicht angemessen sind 11, 9. 10. 3, 21 ff. 7, 4 ff. Erhebe dich nicht um äußerer Vorzüge willen, sondern sey bescheiden und herablassend, damit du dir die Liebe der Menschen und Gottes Gunst erwirbst 3, 17 ff. 11, 2. 4. Der Stolz sey daher von dir entfernt; denn er macht den Menschen unglücklich und ist Quelle sehr vieler Laster Sir. 10, 6. 7. 13. 6, 2. 3. Tob. 4, 13. und 4, 14. nach der Vulg. Der Stolz ist aber auch äußerst lächerlich; denn der Mensch ist nichts, als eine Speise der Würmer, und die Güter, auf welche er stolz zu seyn pflegt, sind vergänglich Sir. 10, 9 ff. 5, 8. 11, 4 ff. Weish. 5, 8 ff. Er ist kein angeborner Fehler, sondern entsteht aus Gottesvergessenheit und Sündhaftigkeit Sir. 10, 12. 13. 18. Vorzüglich schändlich ist es, wenn man sich gegen seine Eltern und Verwandten stolz beträgt und sich derselben schämt Sir. 41, 21. 23, 14. Der Vf. der Rede des Mardochäus in den Fragm. im Esther scheint den Nationalstolz der Juden in der Stelle 4, 17. getadelt zu haben [14].

14) Dieses scheint aus den Worten zu erhellen: συ οιδας Κυριε, ὁτι ουκ εν ὑβρει, ουδε εν ὑπερηφανια, ουδε εν φιλοδοξια εποιησα τουτο, το μη προσκυνειν τον ὑπερηφανον Αμαν, ὁτι

§. 36. Pflichten in Hinsicht auf den Tod.

Sirach giebt in Bezug auf den Tod mehrere moralische Vorschriften, welche sehr unvollkommen und einseitig sind; a er nichts von der Unsterblichkeit und Fortdauer der mensch-ichen Seele mit Persönlichkeit und Rückerinnerung an alle vorhergegangene Daseynszustände gewußt zu haben scheint. — Den Reichen, Glücklichen und Gesunden muß der Tod ürchterlich seyn; weil er ihnen alle Glückseligkeit und alle Güter gewaltsam entreißt. Nur für den armen, elenden, lten und hoffnungslosen Menschen ist er eine Wohlthat; enn er macht aller Noth ein Ende Sir. 41, 1. 2. Tob. , 6. Doch sey mäßig in der Furcht vor dem Tode; denn s ist nothwendiges Naturgesetz, zu sterben: alle sterben vor ns und werden nach uns sterben, und niemand kann sich ieser Bestimmung des Menschen widersetzen Sir. 41, 3. 4.

ηυδοκουν φιλειν πελματα ποδων αυτου προς σωτηριαν Ισραηλ. Αλλα εποιησα τουτο, ινα μη θω δοξαν ανθρωπου υπερανω δοξης Θεου. Daß man in andern Stellen der Fragmeute im Esther Grundsätze und Aeußerungen findet, welche der angeführten Stelle gerade zu widersprechen und die Rechtmäßigkeit des jüdischen Nationalstolzes und egoistischen Starrsinnes predigen, darf niemanden auffallen; da die Fragmente im Esther, so wenig auch davon bis auf unsere Zeiten gekommen ist, nicht einen, sondern mehrere Verfasser haben und zu verschiedenen Zeiten abgefaßt zu seyn scheinen. Vgl. Grotius in der Einleitung zu seinem Commentare über die Fragmente im Esther, wo dieser scharfsinnige Interpret sehr richtig sagt: haec Estheris additamenta rhetorica sunt exercitia piorum Hellenistarum, qui ornandis veris historiis ea scripsere, quae illis temporibus probabiliter *fieri*, *dici* aut *scribi* potuerant, quales et in Maccabaicis epistolae sunt nonnullae. Nicht unwahrscheinlich ist es, daß mehrere dieser Fragmente, und namentlich die angeführte Stelle, aus der Feder eines Christen geflossen sind.

Etwas besser sind die Vorschriften, in welchen Sirach de[n]
Gedanken an den Tod und vorzüglich an einen frühen u[nd]
schimpflichen Tod als ein kräftiges Tugendmittel empfi[ehlt,]
ob dieselben gleich auch in dem Geiste eines Mannes gef[aßt]
werden müssen, welcher von der Unsterblichkeit der Seele g[ar]
nichts wußte Kap. 7, 36. 18, 24. 17, 26 ff. — D[er]
Vf. d. 2 B. d. Maccb. endlich zeigt an den Beyspielen d[es]
Eleazar und der Mutter mit den sieben Söhnen, daß d[er]
fromme, vom Glauben an Unsterblichkeit erfüllte, Israelit,
wenn es die Pflicht heischt, mit Ruhe und Freudigkeit selbst
einem qualvollen und schimpflichen Tode entgegengehen müsse
Kap. 6, 30 ff. und Kap. 7. und nennt den Glauben an Un-
sterblichkeit ausdrücklich eine heilige und fromme Reflexion
(ὁσιαν και ευσεβεα επινοιαν) Kap. 12, 45. Vgl. auch
Weish. Kap. 3. 4 und 5.

C. Pflichten gegen Andere [15]).

§. 37. Allgemeine Pflichten gegen Andere. Gerechtigkeit und Güte.

1. Gerechtigkeit (δικαιοσυνη [16]). Von dieser
Tugend ist nur selten in den Apocr. d. a. T. die Rede. Si-

15) An die Spitze der Pflichten gegen Andere verdient der allgemeine Grundsatz d. Vf. d. B. Tobias 4, 15. gesetzt zu werden: ὁ μισεις, μηδενι ποιησης, quidquid tibi non vis fieri, id alteri ne feceris, nach welchem sich in allen Büchern der Apocr. d. A. T. die Darstellung der reciproken Pflichtverhältnisse gestaltet und ein egoistisches Gepräge erhält.

16) Merkwürdig ist es, daß die Ausdrücke δικαιοσυνη und צדקה auch Güte und Barmherzigkeit bedeuten, und es scheint daraus zu erhellen, daß die Juden Gerechtigkeit und Güte als Basis des sittlichen Lebens betrachteten, oder — nicht gehörig unterschieden.

warnt nur überhaupt vor dem Umgange mit Ungerech-
, 2., vor Ungerechtigkeit im Handel und Wandel 41,
12, 4. 21, 4. 8. 40, 12 ff. u. s. w. und vor Gericht
. Etwas bestimmter und ausführlicher handelt der
. Buches d. Weish. über diese Tugend. Im Geiste
at. Philosophie, welche er mit jüdischen Dogmen amal-
te, rechnet er sie zu den Cardinaltugenden 8, 7 [17])
härft sie vorzüglich den Regenten und Fürsten ein 1, 1.
9, 3. 12. Sehr treffend schildert er auch die Unge-
igkeit mit ihren verderblichen Grundsätzen Kap. 2,
gl. V. 10. 11. 17—22, bemerkt, daß sie gewöhnlich
n Gefolge des Epicuräismus sey, welcher an der Exi-
Gottes und an der Unsterblichkeit der Seele zweifle und
höchsten Summe sinnlicher Vergnügungen die Bestim-
des Menschen gefunden zu haben glaube, und lehrt,
ie sich durchaus nicht mit der göttlichen Weisheit ver-
1, 5., welche die Menschen, so wie zu allen Tugen-
also auch vorzüglich zur Gerechtigkeit, als Cardinaltu-
zu bilden suche 8, 7. — Da die Heiden die Weis-
nicht besitzen; so ist es sehr natürlich, daß unter ihnen
aster und vorzüglich die Ungerechtigkeit herrschen müs-
4, 28. Deßhalb wird auch in den historischen Bü-
der Apocryphen die Ungerechtigkeit sehr oft an den
n getadelt und vorzüglich dann als schändlich darge-
wenn durch dieselbe das Wohl der Juden gefährdet

Sichtbar wird schon im A. T., vorzüglich aber im N. T.,
e Gerechtigkeit als Cardinaltugend hervorgehoben. Daher
mmt es auch ohnstreitig, daß die Ausdrücke צדקה und
[illegible] sehr oft Tugend und Rechtschaffenheit überhaupt
deuten.

wurde. — Der Vf. d. B. Tobiä endlich schärft Kap. 8. den hohen Werth der Gerechtigkeit ein, und läßt den [To]bias noch auf dem Sterbebette seinen Sohn zur Ausü[bung] dieser Tugend ermahnen: γενȣ δικαιος, ινα σοι [κα]λως η Kap. 14, 9. Vgl. auch Kap. 1, 3. 2, 4.

2. Güte und Menschenliebe (Φιλανθρωπ[ια]). In den apocryph. Büchern d. A. T. wird diese allge[meine] Pflicht noch seltener, als die Gerechtigkeit, erwähnt[, und] mehr auf die besondern, aus derselben hervorgehenden, P[flich]ten aufmerksam gemacht. Dieses ist vorzüglich in den [Sit]tensprüchen Sirachs der Fall, welcher, seiner Gewoh[nheit] nach, fast immer mehr bey dem Einzelnen stehen b[leibt,] als sich zu dem Allgemeinen erhebt, und die Men[schen]liebe nirgends ausdrücklich erwähnt [18]). Doch findet [man] in dem Buche Tobiä und dem Buche der Weisheit Stellen, in welchen die Güte und Menschenliebe ausdrü[cklich] geboten und als pflichtmäßig dargestellt wird. — I[n der] trefflichen Stelle Tob. 4, 13. giebt Tobias seinem S[ohne] unter andern väterlichen Ermahnungen auch die Lehre: seine Brüder zu lieben und das Wohl derselben zu beför[dern]. Unter den Brüdern (αδελφοις [19]) versteht er aber

---

18) Man müßte denn die Stelle Sir. 13, 15. παν ζωον το ὁμοιον αυτῳ, και πας ανθρωπος τον πλησιον αυτȣ hierher [rech]nen; ob sie gleich, wegen des Folgenden, besser v[on] Geselligkeit verstanden wird.

19) Die Juden werden in den Apocryphen oft αδελφοι ge[nannt,] Tob. 4, 12. 5, 10. 12. 13. 20. 6, 10. 13. 7, 3. 11, 17. Judith 7, 30 u. s. w. Diese Benennung gin[g von] den Juden auf die Christen über, um den Geist der [Ver]brüderung, von welchem die letztern beseelt waren, [anzu]deuten.

ile Menschen, sondern blos Juden [20]), wie schon der [illegible]: και των υιων και θυγατερων τυ λαυ σε tsam zeiget [21]). Nur der Vf. des Buches der Weisheit,

---

20) Die Juden lebten von den übrigen Völkern viel zu isolirt, als daß sie sich zum Kosmopolitismus hätten erheben können. Die Zeiten aber, in welchen das jüdische Volk gewaltsam mit andern Nationen in Verbindung gesetzt wurde, waren größtentheils so wenig geeignet, Gefühl für Menschenliebe in demselben rege zu machen, daß sie vielmehr das Gegentheil bewirkten und die scheue, menschenfeindliche Nation noch mehr von der Welt entfernten. Der Kosmopolitismus, welcher von dem nationalen Egoismus Innigkeit und Herzlichkeit erhalten muß, scheint sich daher blos in den Gemüthern einiger alexandrinischen Juden geregt zu haben, und konnte überhaupt dann erst unter den Juden festen Fuß fassen, als sich ihr intellectueller, religiöser und moralischer Horizont erweiterte und als sie sich, vorzüglich zur Zeit der römischen Weltherrschaft, mehr an das Gesammtinteresse der Welt anschlossen. Der Christianismus vollendete diese heilige Weihe und stürzte den jüdischen Egoismus und Partikularismus ganz.

21) Obgleich der Vf. d. B. Tobiä (Kap. 13, 11 ff. 14, 6 ff.), wie schon einige ältere Propheten, z. B. Jesaias und Ezechiel gethan hatten, die Messiasidee erweiterte und die Bekehrung und Vereinigung der Heiden mit den Juden hoffte (vergl. die Schrift: Jesu Universalreligion, ein Seitenstück zu Reinhards Versuch u. s. w. Leipz. 1811. S. 26 ff.); so scheint er doch den Grundsatz festgehalten zu haben, daß die Heiden nur dann Ansprüche auf die jüdische Bruderliebe zu machen berechtiget wären, wenn sie sich durch die Verehrung Jehovens (τω αληθινως φοβεισθαι τ. Θ.) der Vorzüge der jüd. Nation würdig gemacht hätten. So wenig, als aber der jüdische Egoismus in Hinsicht auf Menschenliebe zwischen Juden und Heiden ein reciprokes Verhältniß anzunehmen geneigt war; so verlangte er doch von den Heiden ausdrücklich Menschen- und namentlich Judenliebe, und nahm es sehr übel, wenn das jüdische Volk von ihnen nicht menschlich behandelt wurde. Das Buch Judith

welcher, als alexandrinischer Jude, liberalere Gru
hatte [22]), scheint nach der Stelle Kap. 12, 19. 22.
digere Vorstellungen von der Menschenliebe gehabt und
drücklich behauptet zu haben, daß der Jude gegen
Menschen, selbst gegen Heiden, wohlwollend und me
freundlich seyn müsse. Der Zusammenhang, in w
diese wichtige Stelle mit dem Vorhergehenden steht,
ser: Gott hat bey seinen Strafen die Absicht, die M
zu bessern. Er ist daher langmüthig, behandelt sel
Heiden mit Schonung und zeigt dadurch zugleich, d
fromme Israelit ein **Menschenfreund** seyn müsse
(εδιδαξας δε σου τον λαον δια των τοιουτων εργων, ο
τον δικαιον ειναι φιλανθρωπον). Vgl. mit dieser
Sir. 18, 11 ff. Daß aber der Vf. d. B. d. Weish.
dern Stellen diesen Grundsatz sehr wenig vor Augen
habe, ist eben so gewiß, als es ausgemacht ist, daß e
als alexandrinischer Jude, den jüdischen Partikula
nicht ganz verleugnen konnte.

---

und Sirach, die Bücher der Maccabäer und die Fr
im Esther sind so voll von diesen engherzigen, ego
Ansichten, daß es unnöthig seyn würde, einzelne
namhaft zu machen. In dieser Hinsicht wird daher
Vf. d. 3 B. Esdr. 8, 10. (vergl. Fragm. im Esther
dem Artaxerxes ausdrücklich deßhalb Menschenliel
schrieben, weil er die Juden glimpflich behandelt u
die Freyheit geschenkt habe.

22) Daß der Vf. des 2. Theiles d. B. d. Weisheit (
von dem Vf. des 1. Theiles wirklich verschieden sey
ein alexandrinischer Jude gewesen sey, scheint aus
Stellen zu erhellen. Vgl. Kap. 18, 15. 16. 11, 17
16, 26 ff.

§. 28. Besondere Pflichten gegen Andere, welche a) aus der Gerechtigkeit hervorgehen.

1. Pflicht der Achtung ihrer Person. Die Juden konnten sich durchaus nicht überzeugen, daß es Pflicht sey, in jedem menschlichen Individuo die ursprüngliche Würde der menschlichen Natur anzuerkennen und alle Menschen ohne Unterschied als Zweck an sich zu betrachten und zu behandeln; sondern schrieben nur sich, als den Verehrern und Lieblingen Jehovens, Menschenwürde zu und behaupteten, daß die Heiden gar keine Ansprüche auf Achtung zu machen hätten. Diese engherzige Vorstellung [23]), welche sich durch alle jüdische Schriften hindurch ziehet und erst durch das Christenthum in seinen Grundfesten erschüttert wurde, findet man auch sehr häufig in den Apocryphen d. A. T. durch die lieblosesten Urtheile über die Heiden und die einseitigsten und stolzesten Lobeserhebungen der Juden ausgedrückt. Vgl. Sir. 10, 15. 16. 19. 36, 12. 33, 10. Tob. 13, 9. 6. 12. 4, 12. Jud. 16, 17. Weish. 10, 15. 20. 12, 6. 11, 10. 12, 3—7. 8—12. 17, 2. 18, 4. 19, 6. 2 Maccb. 6, 14. Selbst die Meinung, daß auch die Heiden im Messiasreiche durch die Verehrung Jehovens glücklich werden würden (Tob. 13, 11 ff. 14, 16 ff.), scheint nicht mit vernünftigen Vorstellungen von Menschenwürde und Menschenachtung verbunden worden zu seyn. Die Heiden nämlich konnten, nach der Vorstellung der Juden, nur dann Ansprüche auf die Achtung ihrer Person machen, wenn

23) Dachten doch so viele christliche Secten und Theologen, welche den Heiden und sogenannten Ketzern die ewige Seligkeit absprachen, nicht besser über Menschenwürde und Menschenachtung.

sie entweder wirklich Juden wurden, oder doch wenigstens Jehoven, den Nationalgott der Juden, anerkannten und das jüdische Volk gut behandelten Judith 14, 10. vergl. mit Kap. 6. Fragm. im Esther 8, 13. 3 Esdr. Kap. 2. u. 4. u. s. w.

2. Achtung gegen das Leben Anderer. Daß der Mord (εκχυσις αιματος, Φονος) schändlich und strafbar sey, behaupten die apocryphischen Bücher eben so bestimmt, als einstimmig. Der Vf. d. B. d. Weish. leitet die Abscheulichkeit desselben daraus her, weil er ein Eingriff in die Rechte Gottes sey und nicht, wie andere Fehler und Laster, wieder gut gemacht werden könne; da niemand im Stande sey, den Todten wieder ins Leben zurückzurufen 16, 13. 14. [24]). Nur Gottlose und Heiden sind dieser Schandthat fähig Sir. 11, 31 ff. 27, 15. Weish. 10, 3. 12, 4 14, 24. 25. 16, 14. 18, 5. 2 Maccb. 9, 28. 1 Macc. 16, 17.; welche letztere sogar oft noch so unsinnig handeln, daß sie ihren Götzen zu Ehren Menschenopfer und Menschenopfermahlzeiten veranstalten Weish. 12, 4 ff. 14, 23. Vorzüglich strafbar ist der Mord dann, wenn unschuldiges Blut vergossen wird Fragm. im Esther 8, 13.; wenn er an Juden Weish. 18, 5. und an solchen Menschen verübt wird, mit welchen man näher verwandt und verbunden ist Weish. 10, 3. [25]) 1 Maccb. 16, 17.

24) Vgl. 2 Sam. 12, 23. Die Ausdrücke πνευμα und ψυχη scheinen von dem Vf. nach den Grundsätzen der plat. Philosophie genau unterschieden worden zu seyn.

25) Der Vf. d. B. d. Weish. schreibt in dieser Stelle das allgemeine Verderbniß der menschlichen Natur dem Brudermorde zu. Vgl. V. 4. Diese Stelle kann als Commentar zu 1 Joh. 3, 8—12. betrachtet werden.

ch auf eine hinterlistige, meuchelmörderische Art Weish. 4, 24. 1 Maccb. 16, 17. 2 Maccb. 4, 34 ff. und durch List geschieht Weish. 12, 4. Doch ist es jedem Juden erlaubt, zum Besten des jüdischen Volkes einen Meuchelmord begehen Judith 9, 10. 13. 9, 2. 13, 6 ff. 14 ff.

3. Achtung gegen die Freyheit Anderer. Da der Jude blos seine Glaubensgenossen als Personen und Zweck an sich zu betrachten pflegte; so ergiebt sich von selbst, daß er durchaus keine Achtung gegen die Freyheit der Nichtjuden haben konnte. Nach dem mosaischen Gesetze war jeder Jude ein freygeborner Mensch, welcher nicht als Sklave gebraucht werden durfte, sondern, wenn er jemandem dienen wollte, nur sechs Jahre im Dienste zu bleiben verbunden war. Doch war es erlaubt, von den Heiden Sklaven zu kaufen, oder die Kriegsgefangenen zu Sklaven zu machen. Vgl. 2 Mos. 21, 2 ff. 3 Mos. 25, 39 ff. Hieraus wird von selbst klar, warum man in den ältern hebr. Schriften und vorzüglich Salomos Gnomen oft auf harte und lieblose Aeußerungen über Sklaven und Sklaverey stößt. Unter den apocryph. Schriftstellern erklärt sich nur Sirach über diesen Gegenstand. Er scheint an der Rechtmäßigkeit der Leibeigenschaft nicht gezweifelt zu haben, stellt aber in mehreren Stellen weit menschlichere und vernünftigere Grundsätze über die Behandlung der Sklaven auf, als man in den ältern hebräischen Urkunden findet. Vgl. Kap. 4, 30. 7, 20. 21. 10, 29 ff. Der Satz, welchen Sirach Kap. 7, 21. (vergl. Judith 16, 23.) aufgestellt, daß man verständigen und verdienstvollen Sklaven die Freyheit schenken müsse, verräth wenigstens einige Achtung gegen die Freyheit des Menschen

und ist bey weitem vernünftiger, als das Gesetz Mosis über diesen Gegenstand. Vgl. 3 Mos. 25, 44—46.

4. Achtung gegen die Ehre Anderer. Zuvörderst erklärt Sirach, was unter wahrer Ehre, welche allein Achtung verdiene, verstanden werden müsse und sagt, daß nicht Reichthum 10, 23. 13, 24., nicht Schönheit des Körpers 11, 2. und überhaupt äußeres Ansehen 11, 4. wahre Ehre bringe und den Menschen bey Beurtheilung anderer leiten dürfe; sondern daß vielmehr nur die Tugend Achtung verdiene 10, 23.; obgleich auch der äußere Stand und das bürgerliche Verhältniß, in welchem jemand stehe, berücksichtiget werden müsse (vergl. Sir. 38, 1. und alle die Sentenzen, in welchen Sirach von der Verbindlichkeit der Unterthanen, die obrigkeitlichen Personen, Richter ꝛc. zu achten spricht). Um daher den Menschen die gebührende Ehre erweisen zu können, muß man das Betragen und die Gespräche derselben gehörig prüfen Sir. 27, 4 ff.; ob man gleich alle Menschen artig und human behandeln muß, um sich dadurch Freunde und einen guten Ruf zu erwerben Sir. 6, 5. Nichts ist aber schlechter und hassenswerther, als wenn der gute und verständige Mensch verachtet und verkannt wird Sir. 26, 28. Dieses geschieht vorzüglich durch Verleumdung und durch Schmähsucht. Die Verleumdung (διαβολη [26]) besteht darin, daß man Andere hinterlistig

26) διαβολος Verleumder. Nach der ältern hebräischen Mythologie war der Teufel (שטן, welches Wort dem griechischen διαβολος und dem arabischen شيطن entspricht) ein Verleumder der menschlichen Tugend vor Gott. Vgl. Hiob Kap. 1 u. 2. und *Apocalyps.* 12, 10. und keineswegs, wie einige annehmen, ein Gerichtsfiscal, κατηγορος.

anzuschwärzen sucht, auf Kosten der Ehre Anderer seiner Zunge freyen Lauf läßt und ihnen hinter ihren Rücken Fehler, Laster und Thorheiten nachsagt, welche sie nicht besitzen 3 Esdr. 2, 16 ff. 6, 7 ff. Sir. 5, 14. 3 Macc. 6, 7. 2 Macc. 14, 27. Der Verleumder (ψιθυρος susurro, διγλωσσος), welcher dem Diebe gleichet, weil er Andern gleichsam den guten Namen stiehlt, handelt äußerst strafbar und wird allgemein gehaßt Sir. 5, 14. 7, 12. 21, 28. 9, 18. 26, 5. 28, 9.; zerreißt oft gewaltsam die Bande der Freundschaft und Liebe Sir. 28, 9. 13 ff. und stürzt sogar ganze Staaten und Völker ins Verderben Sir. 28, 14. — Die Schmähsucht, welche die Ehre Anderer entweder durch Grobheiten (λογοις ονειδισμȣ, λοιδοριαις) oder durch Spott (εμπαιγμῳ) zu schmälern sucht, giebt oft Veranlassung zum Morde und Blutvergießen, entsteht aus einer stolzen und bösen Denkungsart und ist sehr strafbar Sir. 22, 24. 27, 28. Vorzüglich hüte man sich, bey frohen Mahlen die Freude Anderer durch Grobheiten zu verbittern Sir. 34, 31. Man gewöhne sich überhaupt die Grobheit nicht an; weil man sonst in seinem ganzen Leben nicht wieder höflich und artig wird Sir. 23, 15.

5. Die Achtung gegen das Eigenthum Anderer wird vorzüglich durch Betrug, Diebstahl und Raub aus den Augen gesetzt. Der Betrug (δολος) hat gewöhnlich die Habsucht und die Begierde, reich zu werden, zur Quelle Sir. 27, 1. und findet vorzüglich unter Käufern, Verkäufern und Heiden sehr häufig Statt Sir. 27, 2. Weish. 14, 25. Der Betrüger entgeht der Strafe nicht und genießt daher auch das unrechtmäßig erworbene Gut nicht lange Sir. 21, 8. 26, 29. 27, 3. 40, 12 ff.

Am schändlichsten ist der Betrug dann, wenn er von Reichen begangen wird Sir. 25, 2.; wenn man dem Armen und Tagelöhner seinen verdienten Lohn Tob. 4, 14. Sir. 32, 13 ff. 31, 21 ff. und seinen Verwandten ihr rechtmäßiges Erbtheil entzieht Sir. 42, 3. vergl. mit 41, 18. 21. und Judith 16, 24. Da Kauf- und Handelsleute vorzüglich zum Betruge geneigt zu seyn pflegen Sir. 26, 31.; so wendet sich Sirach Kap. 42, 4 ff. ausdrücklich an dieselben und ermahnt sie, auf gutes Maas und Gewicht zu halten und im Handel und Wandel gewissenhaft und billig zu seyn. — Der Diebstahl (κλοπη) ist als ein entehrendes und strafbares Laster zu meiden Sir. 41, 19. 20, 25. 5; 14. Weish. 14, 25. Tob. 2, 13. 14. — Eben so strafbar ist der Raub Sir. 16, 13. Der abscheulichste Raub ist der Tempelraub (ἱεροσυλημα), welcher darin besteht, daß man entweder die zum Tempel gehörigen Kostbarkeiten und Gelder 2 Maccb. 4, 39 ff. 5, 16.; oder das dem Schutze des Tempels einstweilen anvertraute Privatvermögen 2 Macc. 3, 10 ff. gewaltsam wegnimmt.

6. Pflicht der Wahrhaftigkeit und Aufrichtigkeit. Für die Wahrheit muß man selbst bereit seyn, in den Tod zu gehen Sir. 4, 28. und beim Bekenntniß derselben nie partheyische Rücksicht auf andere nehmen Sir. 4, 27.; gesetzt auch, man könnte sich dadurch schaden Tob. 7, 10. Judith 5, 4 ff. Vorzüglich ist man aber verbunden, die Wahrheit dann frey und beredt vorzutragen und zu bekennen, wenn man verkannt wird Sir. 4, 20 ff.; wenn man gefehlt hat Sir. 4, 25 ff. und Andern durch die Mittheilung der ungeschminkten Wahrheit nützlich werden kann. Weish. 6, 22. 23. Doch offenbare nicht jedem Menschen

in Innerstes Sir. 8, 9.; sondern sey vorzüglich gegen
horen und Unbekannte mit dem Bekenntnisse der Wahrheit
hr vorsichtig und schweige lieber Sir. 8, 17. 18. Vgl.
ch Judith 8, 34. — Das Lügen (ψεῦδος) ist
händlich und verderblich Sir. 7, 13. 20, 24. 25. Weish.
4, 28.; vorzüglich wenn man sich desselben vor Gerichte
ir. 41, 17. 26, 5. Gesch. d. Sus. 21. 28. 55. 59.,
gen Brüder und Freunde Sir. 7, 12. und gegen diejeni-
n bedient, welchen man Dank und Hochachtung schuldig
Fragm. im Esther 8, 13. Doch ist es erlaubt zum Nu-
n der Juden die Heiden zu belügen Judith 10, 13. 11,
17). In Bezug auf die Aufrichtigkeit lehrt Sirach,
ß man Andere nicht durch Heucheley hintergehen dürfe
9, 25 ff. 1, 29.; sondern vielmehr so sprechen und han-
ln müsse, wie man denke Sir. 5, 10. Der falsche und
lige Mensch ist Gott und allen guten Menschen verhaßt
d stürzt sich ins Verderben 1 Maccb. 1, 30. 7, 11. 14.
ir. 27, 22. 23. 24. Die Falschheit (δόλος) wird da-
r auch von der Weisheit gehaßt Weish. 1, 5. und wird
rzüglich unter den Heiden häufig gefunden 14, 25. So
hr man auch ein offenes, ehrliches Betragen von Juden
erhaupt und namentlich von denen aus dem Stamme Aa-
n zu erwarten berechtiget ist 1 Maccb. 7, 14 ff.; so darf
h doch der Jude gegen Heiden der List, Verstellung und
alschheit bedienen. Vgl. Judith 9, 10. 13. 10, 5. 8.

---

17) Irren würde man sich, wenn man hier an die Nothlüge, im philosophischen Sinne des Worts, denken wollte. Der Jude glaubte gegen die Heiden gar keine moralische Verbindlichkeit zu haben; also konnte er sich auch gegen dieselben keiner Nothlüge bedienen.

16, 8. 11, 7 ff. 12, 14. 13, 20. Fragm. im Esth. 5, 1. 4, 17.

7. Pflicht der Verschwiegenheit. Anvertraute Geheimnisse darf man nicht ausplaudern; sondern muß sie mit sich ins Grab nehmen Sir. 19, 10. 42, 1. Tob. 12, 7. 11. Wer Geheimnisse ausplaudert, verliert alles Zutrauen und muß auf die Freundschaft Verzicht leisten Sir. 27, 16. 17. Vorzüglich entehrend und verderblich ist die Klätscherey Sir. 19, 5—13. 28, 13 ff. Hört man daher etwas Böses von Andern reden und man kann es mit gutem Gewissen verschweigen; so thue man es Sir. 19, 8.

8. Zuverlässigkeit und Pünktlichkeit in Hinsicht der Verträge und Versprechungen. Wenn man sein Wort gegeben hat; so muß man sich darauf verlassen können Sir. 5, 10. Der Schuldner soll sein Wort halten, damit er wieder geborgt bekommt Sir. 29, 3 ff. und soll seinen Bürgen nicht im Stiche lassen Sir. 29, 14 ff. Man muß nie etwas aus falscher Schaam versprechen, was man nicht halten kann; weil man sich dadurch Feinde macht Sir. 20, 23. Vorzüglich schändlich ist es, wenn die Heiden im Kriege die mit dem Volke Gottes abgeschlossenen Verträge nicht halten 2 Macc. 15, 10. 1 Macc. 7, 18 u. s. f. Der Vf. d. 1 Buches der Macc. beschreibt vornehmlich die Römer als ein in seinen Verträgen zuverlässiges Volk. Vgl. Kap. 8. Die Treulosigkeit und Untreue (απιςια) wird Weish. 14, 25. den Heiden zugeschrieben.

§. 39. Besondere Pflichten gegen Andere, welche b) aus der Pflicht der Güte hervorgehen.

1. Pflicht der Belehrung Anderer. Der Weise soll seine Kenntnisse in Anwendung bringen und Andere belehren; denn dadurch macht er sich um die ganze Menschheit verdient. Vgl. Sir. 20, 30. 31. 41, 14. 15. 42, 8. Weish. 6, 22—25. Ehe man aber Andere belehren kann, soll man selbst erst lernen Sir. 18, 19. Vorzüglich ziemt es dem Greise, Andere zu belehren; doch darf es nicht am unrechten Orte und zur unrechten Zeit geschehen Sir. 35, 3. 4.

2. Pflicht der sittlichen Veredelung Anderer. Die wahre Weisheit zeigt sich dadurch, daß man nicht allein sich, sondern auch Andere zu bessern sucht Sir. 37, 19 ff. und sich nicht schämt, den Thoren und Lasterhaften, ja selbst den unverständigen Greis zurecht zu weisen Sir. 42, 8. — Es ist für den Menschen Pflicht, Andere zur Tugend zu ermahnen 2 Macc. 12, 42.; den Abscheu gegen das Laster laut auszudrücken Weish. 2, 14. 16. 3 Esdr. 8, 71 ff. 91. 9, 1 ff.; sich den schlechten Handlungen Anderer kühn zu widersetzen Weish. 2, 12 ff.; mit einem guten Beyspiele voranzugehen und selbst den Schein des Bösen zu vermeiden 2 Macc. 6, 21 ff. Doch giebt Sirach in Bezug auf die Ausübung dieser Pflicht noch einige specielle Verhaltungsregeln. 1) Man muß diese Pflicht am rechten Orte und zur rechten Zeit ausüben Sir. 19, 31. 22, 6. 34, 31. 2) Diejenigen, welche zu lasterhaft sind, suche man nicht zu bessern; denn alle Mühe würde vergeblich seyn und man würde sich nur schaden Sir. 22, 7 ff. 13 ff. 3) Man soll den Sünder, wenn er sich gebessert hat, nicht

unnöthige Vorwürfe machen, sondern bedenken, daß man auch nicht fehlerfrey ist Sir. 8, 5. — Von der Verführung (ψυχων μιασμω) ist Weish. 4, 12. 14, 26. die Rede.

3. Beglückung Anderer. Der Lasterhafte ist ganz egoistisch und glaubt, er habe blos ein Recht, die Glückseligkeit auf Erden zu genießen. Er untergräbt daher selbstsüchtig das Glück Anderer und hinterläßt, wo er gehaust hat, Spuren seines Uebermuthes und Egoismus Weish. 2, 1 ff. 9 ff. 14, 26. Störe niemanden in seiner Freude Sir. 34, 31. — Weil die Juden glaubten, daß auf den Segen und die Glückwünschungen Anderer sehr viel ankäme; so scheinen sie es für Pflicht gehalten zu haben, guten und edlen Menschen Glück zu wünschen und den Segen zu ertheilen Tob. 5, 13. 16. 7, 12. 13. 18. 8, 21. 11, 17 u. s. w. Jud. 8, 35. 13, 20. 15, 8 ff. Für vorzüglich wichtig und einflußreich wurde der Segen der Aeltern gehalten. Bösen Menschen und Heiden kann man Böses anwünschen 3 Esdr. 6, 33 u. s. w.

4. Herrschendes Wohlwollen gegen Andere. Der Mensch soll an allen frohen und traurigen Ereignissen seiner Brüder lebhaften Antheil nehmen Sir. 7, 34. Tob. 11, 17. Diesem Wohlwollen gegen Andere stehen die Schadenfreude und der Neid entgegen. Die Schadenfreude besteht darin, daß man sich an dem Unglücke Anderer ergötzt, und ist daher sehr strafbar Sir. 27, 29. Doch ist es erlaubt, sich über das Unglück seiner Feinde zu freuen Tob. 14, 15. Sir. 25, 7. Der Neid (φθονος), welcher einem verzehrenden Gifte gleichet Weish. 6, 23. und ausdrücklich dem Teufel zugeschrieben wird Weish. 2, 24.

steht darin, daß man jemanden den Besitz eines Gutes nicht gönnt Sir. 14, 8. 10. 34, 13. Weish. 6, 23. 7, 3., entspringt aus einem bösen Herzen Sir. 14, 8 ff. und ist verabscheuungswerth Sir. 41, 19.

5. Geselligkeit. Schon jedes Thier hält sich zu seiner Art; also soll sich auch der Mensch zu seines Gleichen gesellen Sir. 13, 15. 16. Der Gute soll aber mit dem Guten umgehen Sir. 13, 16. Prüfe die Menschen und wähle dir weise und verständige Männer und Weiber zu deinem Umgange; denn in solcher Gesellschaft gewinnst du sehr viel für Verstand und Herz und genießest wahres Vergnügen Sir. 8, 8. 9. 9, 14 ff. 7, 19. Der Hauptgegenstand der gesellschaftlichen Unterhaltung sey das Gesetz Gottes 9, 15. Vermeide den Umgang mit bösen, schmähsüchtigen und feindseligen Menschen; denn er verdirbt gute Sitten, bringt Schande und stürzt ins Verderben Sir. 13, 1. 27, 13. 12, 14. 8, 3. 4. 11, 33. 12, 10 ff. Geräthst du in böse Gesellschaft; so eile bald aus derselben und betrage dich recht vorsichtig Sir. 27, 12. 8, 10. 11. Sey überhaupt sehr vorsichtig im Umgange mit Andern und vorzüglich mit unbekannten Menschen und deinen Feinden und schenke ihnen dein Zutrauen nicht sogleich; damit du dir nicht schadest Sir. 11, 29 ff. 12, 10 ff. Wähle deine Gesellschaft nach deinem Stande und Vermögen und scheue die nähere Verbindung mit Königen, Reichen und Mächtigen Sir. 8, 1 ff. 13, 2 ff. Im gesellschaftlichen Kreise sey übrigens kein Schmarotzer und betrage dich nicht arrogant und grob, sondern sey artig, heiter und herablassend und störe das Vergnügen der Gesellschaft nicht Sir. 35, 1 ff. 34, 31. 7, 5. 10, 26. 29, 22 ff.

6. Höflichkeit. Denen, die uns grüßen, soll man danken Sir. 41, 20 [28]).

7. Dienstfertigkeit. Sirach sagt, daß man nicht gegen Unwürdige dienstfertig seyn solle Kap. 25, 8.

8. Wohlthätigkeit. Unter den Apocryphen erklären sich die Sittenlehre Sirachs und das Buch Tobiä über

---

28) Die Redensart שלום לך, εἰρήνη ὑμῖν (Rabbinisch שלום עליכם, Arabisch السلام عليك) scheint erst in der Zeit nach dem babylonischen Exile als Antrittsgruß gebraucht worden zu seyn; wenigstens findet man in den canonischen Büchern des A. T. keine Stelle, in welcher sie als übliche Formel des Grußes angesehen werden müßte. Für die Annahme, daß שלום לך von den spätern Juden als Grußformel gebraucht worden sey, scheint dieses von Gewicht zu seyn, daß die Alexandriner die Redensart שאל לשלום ל' fast durchgängig durch ἀσπάζεσθαι übersetzen. — Jeder Jude mußte grüßen und danken, und wer es nicht that, wurde für einen unhöflichen und unsittlichen Menschen gehalten. Vgl. 1 Thessal. 5, 26. Nur in gewissen Fällen war es nicht gewöhnlich zu grüßen und zu danken, z. B. in den ersten sieben Tagen der Trauer über einen Verstorbenen und wenn nach dreyzehn Fasten, welche das Synedrium auferlegt hatte, um Regen von Gott zu erflehen, der Regen nicht kam. Vgl. *Rambam in Moed Katon* cap. ult. *Taanith* fol. 12. 2. Es gab auch unter den Juden Menschen (vielleicht waren es die Pharisäer), welche חברים religiosi genannt wurden und niemanden grüßten; wenn man sie aber grüßte, nur sehr leise, oder gar nicht antworteten. Vgl. *Taanith* fol. 14, 2. weil sie besser, als Andere zu seyn glaubten. — Die Stellen 2 Kön. 4, 29. und Luc. 10, 4. beweisen gegen den von Sirach aufgestellten Satz nichts; da sie allgemein gefaßt werden müssen. Vgl. *Augustin. serm. 206. de tempore* tom. 10. Op. p. 1049. Scharfsinnig, obwohl dem Sprachgebrauche weniger gemäß, erklärt diese Stelle *Lightfoot* Opp. Tom. II. ed. Roterod. 1686. p. 519.

en Werth und die Nothwendigkeit dieser Tugend, und geben n Bezug auf die Ausübung derselben den ausführlichsten Unterricht. Die Wohlthätigkeit (ελεημοσυνη) ist die ortrefflichste und beglückendste Tugend; denn sie wird auf ie ausgezeichnetste Weise belohnt Sir. 40, 17. 29, 11. r, 32. Sie verschafft dem Menschen Vergebung der Sünen Sir. 3, 30. 29, 12., erwirbt ihm die Liebe und das Wohlgefallen Gottes und der Menschen Sir. 4, 10. 17, 22. nd verschafft Freunde in der Noth Sir. 29, 12. 13. 22, 3. 40, 24. Man soll daher den Armen unterstützen und ttigen, ihn gern anhören, nicht kränken, sondern trösten nd aufrichten, den Waisen Vater, den Wittwen Mann seyn Sir. 4, 1—10. 7, 10. 32. 29, 9 ff. 21, 5., gegen alle Menschen und selbst noch gegen Verstorbene barmherzig handeln 7, 33. Doch nicht allein durch Geben und Schenken, auch auf andere Weise soll man wohlthätig und barmherzig seyn. Man soll die Betrübten und Traurigen aufichten, für sie sorgen und ihrer nicht spotten, den Kranken suchen, dem Nächsten, wenn er in Noth ist, leihen, für n Bürgschaft leisten und Nachsicht bey Verzögerung der Wiederbezahlung haben Sir. 29, 1. 2. 8. 7, 11. 34. 35. In Hinsicht auf die Personen, gegen welche, und die Art, wie man wohlthätig seyn müsse, giebt Sirach noch lgende Verhaltungsregeln: Ob es gleich eigentlich Pflicht t, gegen alle Menschen wohlthätig zu seyn 7, 33.; so muß an doch sehr vorsichtig handeln und nur denen Wohlthaen erweisen, welche tugendhaft sind, es wieder vergelten, der in deren Namen es Gott wiedervergilt 12, 1. 2.; gegen die hingegen sein Herz verschließen, welche böse, undankare Menschen sind 12, 3 ff. Gleiche Vorsicht ist auch bey

dem Verborgen 8, 12. 29, 4 ff., Gutsagen und Bür-
schaftleisten 29, 14 ff. 20. 8, 13. nöthig. Was die Art
und Weise anbetrifft, wie man Wohlthaten ertheilen müsse,
so werden folgende Regeln gegeben: Zögere nicht mit der
Hülfe Sir. 4, 3., wirf Andern die erzeigten Wohlthaten
nicht vor, sondern gieb mit Milde, Schonung und Huma-
nität; denn humane Behandlung und Rede thut oft bessere
Wirkung, als die Gabe selbst 41, 22. 18, 14 ff. 4,
20, 13 ff. Posaune ferner deine Wohlthätigkeit nicht aus
20, 15., fordre die ertheilten Wohlthaten nicht wieder zu-
rück und beklage dich nicht über die Undankbarkeit der Men-
schen; denn dadurch machst du dich lächerlich 20, 15. 16.
Gieb endlich auch nicht blos darum, um wieder zu bekom-
men, wie die Thoren thun 20, 13. 14. — Auf die näm-
liche Weise erklärt sich auch der Vf. d. B. Tob. über die Wohl-
thätigkeit. Der fromme Israelit unterstützt seine Glaubens-
brüder Tob. 1, 3. 16. 2, 2. 14. 4, 7. 8. 16. 14, 2. 7.;
denn dadurch erwirbt er sich die Liebe Gottes, Freunde in
der Noth, Vergebung der Sünden und wahre Glückseligkeit
4, 7. 9 ff. 12, 8. 9. 14, 9 ff. Doch erweise man solche
Wohlthaten blos rechtschaffnen Juden, niemals aber Heiden
4, 17. 14, 7. Gieb reichlich 4, 7. 16. (Matth. 6, 3.)
und nach deinen Vermögensumständen und scheue dich nicht
auch ein Weniges zu geben 4, 8. 15. Endlich sey auch
noch gegen Verstorbene wohlthätig, begrabe sie ordentlich
und richte ihnen zu Ehren reichliche Leichenmahle aus 1, 18.
2, 7 ff. 12, 12. 13. 4, 17. — 3 Esdr. 9, 51. 54.
wird gelehrt, daß man bey frohen Ereignissen des Armen
nicht vergessen solle. Vgl. 2 Maccb. 8, 28. und Brief

erem. V. 28. wird die Unbarmherzigkeit an den heidnischen Priestern getadelt.

9. Gastfreundschaft. Die Gastfreundschaft stand y allen alten Völkern in großem Ansehen und wurde auch m den Juden sehr hoch geachtet. Sirach sagt daher, daß Pflicht sey, mit Vorsicht Reisende und Bekannte aufzunehmen und zu bewirthen 42, 3. 11, 29 ff. Vgl. auch ob. 7, 1 ff. Von der Inhospitalität der Aegypter spricht r Vf. d. Buches d. Weish. 19, 13 ff.

10. Dankbarkeit Sir. 30, 6. Judith 15, 8 ff. ie Undankbarkeit ist ein schändliches und strafbares Laster eish. 14, 26. 16, 29. Tob. 14, 10. Fragm. im Esther, 13. Vorzüglich unsittlich ist es, den, welcher uns gezeigt hat und Bürge geworden ist, im Stiche zu lassen Sir. 9, 14 ff. 3 ff.

11. Verträglichkeit und Versöhnlichkeit. ie Eintracht und Verträglichkeit (ὁμονοια) ist vor Gott d Menschen angenehm, vorzüglich wenn sie zwischen Brüdern, Anverwandten und Ehegatten Statt findet Sir. 25, 1. ie Hauptquelle des Mangels an Verträglichkeit ist Zorn d Rachsucht, vor welchen Lastern Sirach sehr oft und sdrücklich warnt. Sirach unterscheidet einen gerechten d ungerechten Zorn. Der gerechte Zorn, welcher selbst ott zugeschrieben wird Weish. 5, 17. 20. 18, 20. 21. ; u. s. w., ist an sich nicht tadelnswürdig; der ungechte hingegen ist verwerflich und strafbar Sir. 1, 21. d dem Menschen keineswegs angeboren Sir. 10, 18. Der gezügelte und rachsüchtige Zorn, welchem vorzüglich böse d feindselig gesinnte Menschen ergeben sind Sir. 25, 34. . 27, 30. und welcher sich nach dem Maaße der Macht

und des Reichthums, welchen jemand besitzt, oft mehr oder weniger wirksam äußert Sir. 28, 8., ist ein schändliches Laster 27, 30., verkürzt das Leben 30, 24., erzeugt Streitigkeiten 28, 8. und verleitete schon ehemals Kain zum Brudermorde Weish. 10, 3. Man soll nicht gleich bey jedem Unrechte, was uns widerfährt, rachsüchtig denken und handeln Sir. 10, 6. 28, 1.; sondern dem Nächsten die Hand zur Versöhnung bieten; weil man sich auf diese Weise Vergebung der Sünden von Gott erwirbt, große Vortheile erlangt und dem göttlichen Gesetze gemäß handelt Sir. 28, 1 ff. 19, 16. 17. 20, 1. 1, 22. 23. Besser ist es also, wenn man diejenigen, welche uns Unrecht thun, zur Rede setzt, als wenn man geheimen Groll in sich trägt Sir. 19, 13 ff. 20, 1. Doch muß jenes zur rechten Zeit und am rechten Orte geschehen Sir. 19, 31. Gegen diejenigen, welche deine erklärten Feinde sind, handle aber mit der größten Vorsicht, schenke denselben auch dann nicht dein ganzes Vertrauen, wenn sie sich gut stellen, und biete ihnen nicht die Hand zur Versöhnung; damit du dir nicht schadest Sir. 12, 10 ff. — Vermeide auch alle Streitigkeiten, deren Quelle gewöhnlich Zorn und Rache zu seyn pflegen und die den Menschen zu sehr vielen Lastern verleiten Sir. 28, 8. 11. 12. Vorzüglich schändlich ist es, wenn jemand zwischen Menschen, welche in Eintracht und Freundschaft leben, den Saamen der Zwietracht ausstreuet Sir. 28, 9. Die Processe mißbilliget Sirach nicht geradezu; ob er gleich recht nachdrücklich vor unnöthigen Processen und vor Streitigkeiten mit den Richtern, in welchen man nothwendig immer verlieren müsse, warnt Sir. 11, 9. 8, 14. — So oft aber auch überhaupt vor dem Zorne und der Rachsucht

gewarnt wird; so wird doch in den Apocryphen durchgängig die Rache für erlaubt gehalten, welche sich gegen Feinde überhaupt und vorzüglich gegen Heiden erstreckt. Sirach preiset daher denjenigen glücklich, welcher den Untergang seiner Feinde erlebt 25, 7., oder bey seinem Tode einen Sohn hinterläßt, welcher als Rächer seines Vaters auftreten kann 30, 6., und alle Bücher der Apocryphen stimmen darin überein, daß die Rache der Juden gegen die Heiden und Samaritaner erlaubt und pflichtmäßig sey und von Gott nicht allein gebilliget, sondern sogar unterstützt werde. Vgl. Sir. Kap. 33. 50, 25. 26. Fragm. im Esther 8, 13. 4, 17. Judith 16, 17. 9, 2 ff. Weish. Kap. 11. bis Kap. 19.

§. 40. Pflichten in Hinsicht auf besondere äußere Verhältnisse mit Andern.

1. Freundschaft (Φιλια). Sirach erklärt sich unter den jüdischen Schriftstellern über die Freundschaft am ausführlichsten. In Hinsicht auf den Werth der Freundschaft behauptet er, daß sie das wünschenswertheste Gut des Lebens und vorzüglich für den wahren Verehrer Gottes bestimmt sey Sir. 25, 1. 6, 14—17. 7, 18. — Was die einzelnen Pflichten der Freundschaft anbetrifft; so werden folgende ausdrücklich hervorgehoben: Sey in der Freundschaft tugendhaft und veredele deine Freunde Sir. 6, 17.; handle nicht treulos und falsch gegen dieselben 7, 12. 22, 22. 6, 1.; denn dieses ist schändlicher, als offenbare Feindschaft 22, 21. Liebe deinen Freund, schenke demselben dein ganzes Vertrauen und offenbare die Geheimnisse desselben nicht Sir. 27, 16—21. 22, 22. Dem Freunde soll man in der Noth und Armuth beystehen, ihn mit seinem

Vermögen unterstützen, im Testamente bedenken und seinetwegen selbst Uebel ertragen, um an dem Glücke desselben mit der Theil nehmen zu können Sir. 22, 23 ff. 37, 6. 42, 3.; denn vorzüglich in der Noth bewährt sich wahre Freundschaft 37, 1. 4. 5. 6, 8. 10 ff. 12, 8. Gegen Freunde sey man leutselig, nachsichtig und versöhnlich und sage ihnen die Freundschaft nicht gleich auf Sir. 22, 20. 37, 1 ff. 6, 1. 19, 13 ff. 27, 18 ff. Vorzüglich soll man den alten, bewährten Freund ehren, denn neue Freunde gleichen dem jungen Weine Sir. 9, 10. Die Aeußerungen einer recht herzlichen Freundschaft findet man in dem Buche Tobiä, vorzüglich im 7. Kap. Was die Wahl der Freunde anlangt; so lehrt Sirach, daß man zwar mit allen Menschen in Friede und Einigkeit leben, aber nur sehr wenige zu seinen vertrauten Freunden machen müsse 6, 6.; denn derjenige ist kein wahrer Freund, welcher mit allen in Freundschaft leben will 36, 6. Gieb dich nicht gleich dem erwählten Freunde ganz hin; sondern prüfe ihn erst. Dieses geschieht vorzüglich in der Zeit der Noth, in welcher die falschen Freunde dich verlassen, die ihnen anvertrauten Geheimnisse ausplaudern und sich in ihrer wahren Gestalt zeigen 6, 7 ff. 12, 8 ff. 37, 1 ff.

2. Pflichten im ehelichen Leben. Eine vernünftige, gute Frau ist ein sehr großes Glück für einen Mann; denn sie verlängert das Leben desselben, heitert ihn auf, macht ihn für die stillen Familienfreuden empfänglich und erleichtert ihm die Beschwerden des Lebens. Eine gute, vernünftige Frau ist aber diejenige, welche sanft, stille, einsichtsvoll, gebildet, keusch, fromm, fleißig und enthaltsam ist Sir. 25, 8. 26, 1 ff. 13 ff. 36, 22 ff. 40, 23. Trau-

ig ist aber das Loos des Mannes, welcher eine böse, eifersüchtige, geschwätzige, wollüstige, unmäßige und schamlose Frau besitzt; denn sie verbittert ihm das Leben, macht ihm Schande und raubt ihm allen Muth und Frohsinn 25, 13 ff. 26, 6 ff. — Was die Wahl einer Gattin anbetrifft; so werden folgende fünf Puncte eingeschärft: 1) Man wähle nicht nach Schönheit und Reichthum Sir. 25, 21. 22. 2) Man soll nicht Weiber aus fremden, heidnischen Völkern heirathen Tob. 4, 12. 13. 3 Esdr. Kap. 9. Vgl. 1 Mos. 27, 46. Fragm. im Esther 4, 17 [29]). 3) Wo möglich soll man die Ehe mit einem Weibe aus dem Stamme, zu welchem man gehört, schließen Tob. 6, 12. 15. 7, 2. 4. 13. 4, 12. Doch muß dabey 4) das Gesetz Mosis von den verbotenen Graden (γαμων αταξια) berücksichtiget werden Weish. 14, 26. vergl. mit 3 Mos. 18. Endlich

29) Eichhorn (in der Einleit. in d. Apocr. S. 498) bemerkt, daß der Vf. der Fragmente im Esther die Esther wegen der Ehe mit dem heidnischen Könige entschuldige, weil im mosaischen Gesetze blos die Ehe mit Cananitern verboten gewesen sey. Doch ist dieses unrichtig; denn das mosaische Gesetz macht, meines Wissens, diese Restriction in keiner Stelle und gestattete in keinem Falle die Ehe mit heidnischen Männern und Weibern; sondern sondern erlaubte blos den Männern den vertrauten Umgang mit heidnischen Sklavinnen. Uebrigens enthält auch die angeführte Stelle der Fragmente im Esther (nach dem griech. Texte) keinen hinreichenden Grund für die Annahme Eichhorns und scheint gerade das Gegentheil zu beweisen. Der Vf. des angeführten Fragments entschuldiget nämlich das Verhalten der Esther damit, weil sie zu dieser Ehe gezwungen worden sey und dieselbe zur Beglückung ihrer Nation zu benutzen gewußt habe, so sehr sie auch eigentlich dieselbe verabscheuet habe.

tadelt 5) Sirach noch die Polygamie des Salomo und scheint damit andeuten zu wollen, daß der fromme Jude nur eine Frau heirathen dürfe 47, 19. — Was die Pflichten im Ehestande selbst anlangt; so erklären sich vorzüglich Sirach und der Vf. d. B. Tob. über dieselben. Die gegenseitige Pflicht der Eheleute ist, daß sie einträchtig beysammen leben Sir. 25, 1. Als besondere Pflichten des Mannes giebt Sirach folgende an: Er soll seine Frau nicht mit Eifersucht quälen; weil sie dadurch oft erst auf Untreue verfällt 9, 1. und soll sich von derselben nicht so fesseln lassen, daß sie seine Gebieterin wird 9, 2. Einer guten, verständigen Frau soll man den Scheidebrief nicht geben 7, 19. 26. Hat aber jemand eine böse Frau; so muß er ein aufmerksames Auge auf dieselbe haben, damit sein häuslicher Wohlstand nicht in Verfall gerathe 42, 6. 7., soll ihr gar keine Gewalt über sich einräumen 25, 25. und sich, wenn sie sich nicht bessern will, von ihr scheiden 25, 26. [30]). Eben so ausführlich erklärt sich auch der Vf. d. Buches Tobiä über die einzelnen Pflichten der Ehe und stellt das Verhältniß des Gatten zur Gattin als ein sehr zartes und beglückendes Verhältniß dar [31]). Die Ehe soll nach ihm keine

---

30) Die Redensart: ἀποτεμνε αὐτην ἀπο των σαρκων σου kann man auch so verstehen: enthalte dich alles Umganges mit ihr, und namentlich des Beyschlafes. Doch scheint die Erklärung, bey welcher man an eigentliche Scheidung denkt, richtiger und der Stelle Genes. 2, 24. gemäßer zu seyn!

31) Er scheint von dem Grundsatze ausgegangen zu seyn, daß die Ehe mehr durch eine reine, ungeheuchelte und herzliche Bruder- und Schwesterliebe belebt, als durch den Geschlechtstrieb und die Geschlechtsliebe geleitet werden müsse. Sehr oft wird daher auch von ihm Tobias der Bruder der

Freystatt der Wollust seyn; sondern hat blos die Bestimmung, Kinder zu erzeugen. Deßhalb ist es auch Pflicht, ehe man das Ehebette besteigt, seinen Geist im Gebete zu Gott zu sammeln, die hohe Bestimmung der Ehe gehörig zu beherzigen und von Gott Segen auf seinen Ehebund herabzuflehen 6, 17. 18, 4 ff. 7. [32]). Der Mann soll die Frau-

---

Sara und die Sara die Schwester des Tobias genannt. Vgl. Kap. 7, 12. 16. 8, 4. u. s. w. Vgl. auch Fragm. im Esth. 5, 1.

32) ου δια πορνειαν λαμβανω την αδελφην μου ταυτην, αλλα επ' αληθειας. πορνεια bedeutet hier Unkeuschheit im Allgemeinen. Der Ausdruck: αλλα επ' αληθειας (nach dem hebr. Exempl. Münsters: כיאם בישר לבב בדת משה וישראל ex rectitudine cordis juxta legem Mosis et Israelis) muß so gefaßt werden: aus reinen Absichten, nämlich um Kinder zu erzeugen, und aus Ehrerbietung gegen die Anordnung Gottes, welcher den Ehestand eingesetzt hat. Vgl. den lat. Text 3, 18. 8, 9. 6, 17 — 20. Wer aus Wollust heyrathet, über den haben die Dämonen Gewalt. Vgl. Tob. 6, 17., welche unzüchtige Begierden haben, und sich mit menschlichen Weibern fleischlich vermischen können. Vgl. *Joseph.* Antiq. jud. I. 4. *Lactant.* instit. libr. II. c. 4. *Augustin.* de civit. Dei libr. XV. c. 23. *Bodinus* in Daemonomania libr. II. c. 7. und *Drusius* ad l. Tob. VI, 14. Vgl. übrigens mit der angeführten Stelle 1 Theß. 4, 3. ff. und 1 Corinth. 7, 3. — Dieser Grundsatz ist übrigens ganz essenisch und auf vielfache Weise in der Mönchsmoral gemißbraucht worden. — So ausgemacht es aber ist, daß die Essäer, bey welchen die platonisch-pythagoräische, durch ägyptische Träumereyen bis aufs Höchste gesteigerte, Mystik ganz vorzüglich Eingang fand, von der Ehe sehr falsche und überspannte Begriffe hatten und sich auch deßhalb zum Theil nicht verheyratheten (vergl. die Zeugnisse des Josephus und Philo über die Essäer und 1 Timoth. 4, 3.); so würde man sich doch sehr irren, wenn man, wie einige Ausleger gethan haben, in der Stelle Weish. 3, 13. — 4, 3. Spuren essenischer und therapeutischer Lehren vom Cölibate

nicht betrüben; sondern sie als ein anvertrautes Kleinod betrachten Tob. 10, 3., vorzüglich dann recht lieben, wenn sie ihm Hoffnung zu Kindern macht 6, 17. und selbst im Tode noch sich nicht von ihr trennen 14, 10. Die Frau soll ihre Schwiegerältern ehren 10, 13. und vorzüglich ihren Mann treulich unterstützen; denn zu diesem Behufe wurde das Weib von Gott erschaffen 8, 6. — Der Vf. des Buches Judith scheint es endlich noch für ganz vorzüglich verdienstlich gehalten zu haben, wenn die Witwe ihren verstorbenen Ehegatten recht herzlich beklagte und betrauerte und nicht wieder heirathete 16, 22. 8, 4 ff.

3. Gegenseitige Pflichten der Aeltern und Kinder. A) Pflichten der Aeltern gegen ihre Kinder. Die Erziehung war bei den Juden bis auf die Zeiten Christi auf jeden einzelnen Familienkreis eingeschränkt und wurde bis dahin nicht öffentlich, d. h. in besonders dazu eingerichteten Instituten und Schulen, betrieben; man müßte denn hierher die sogenannten Prophetenschulen und die Institute der drey jüdischen Secten (vergl. Friedr. Imman. Schwarzii Comment. de corrupto sub adventum Messiae Scholarum ebraearum statu) rechnen, welche aber mehr gelehrte jüdische Bildung beabsichtiget und be-

---

finden wollte. Der Vf. des Buches der Weisheit bestreitet vielmehr in den angeführten Stellen das unter den Juden herrschende Vorurtheil, nach welchem es für sie schimpflich gehalten wurde, wenn ein Mädchen unverheyrathet bleiben mußte und wenn eine Ehe unfruchtbar war. Besser ist es, sagt er, unverheyrathet zu bleiben und keine Kinder zu haben, als lasterhaft zu seyn, ein sündliches Bett zu besteigen, mit einem frechen Wüstlinge in der Ehe verbunden zu leben und böse Kinder zu haben. —

fördert zu haben scheinen. Aber auch in den Familien selbst scheint die Erziehung sehr unvollkommen betrieben worden zu seyn und sich mehr auf die äußern Sitten und das decorum, als auf die Gesammtbildung bezogen zu haben. So erscheint uns wenigstens die jüdische Erziehungsmethode, wenn wir die hierher gehörigen Gnomen Sirachs näher würdigen, in welchen die intellectuelle Bildung der Jugend beynahe ganz unerwähnt gelassen und die moralische, d. h. das äußere decorum betreffende, fast blos auf die Töchter eingeschränkt wird. Uebrigens wird der Frau vom Hause, welche ohnstreitig am wirksamsten für die Erziehung ihrer Kinder und vorzüglich der Töchter wirken kann, mit keiner Sylbe gedacht. Die einzelnen, hierher gehörigen, Gnomen Sirachs sind folgende: Der Vater muß seine Kinder von früher Jugend an ziehen und zu allem Guten anhalten und darf sich strenger Kinderzucht nicht schämen 7, 23. 42, 5. Er soll seinen Sohn streng behandeln, ihn nicht verzärteln und sich nicht sein väterliches Ansehen vergeben, sondern ihn von früher Jugend an unter strenger Zucht halten, die Untugenden desselben bestrafen und ihn sich nicht selbst überlassen. Dann wird er an demselben Ehre und Freude erleben, welches das größte Glück der Aeltern ist, und in demselben nach seinem Tode einen Rächer an seinen Feinden hinterlassen 30, 1 ff. 7—13. 25, 7. 22, 3. Ganz vorzüglich schwer ist aber die Erziehung der Töchter, welche dem Vater die meiste Noth und Sorge verursacht 42, 9. 10. Der Vater soll stets ein sehr wachsames Auge auf dieselben haben, damit sie nicht ausschweifen können, ihm keine Schande machen und sich durch gute Aufführung zu einer baldigen Heirath empfehlen 42, 10. 11. 26, 10. 11. 7, 24. 22, 3 ff.

Wo möglich soll er sie bald an verständige Männer zu bringen suchen, weil er dann die lästige Sorge um sie, wenigstens einem Theil nach, los ist 7, 25.; ob gleich die Sorge um die Töchter auch dann nicht ganz aufhört, wenn sie auch schon verheirathet sind 42, 9. 10. Uebrigens ermahnt Sirach noch die Aeltern, den Kindern nicht zuviel zu trauen und vorzüglich ihr Vermögen nicht bey Lebzeiten unter dieselben zu vertheilen 35, 22. 30, 19 ff. — In dem Buche Tobiä wird endlich das Verhältniß des Tobias und der Anna zu ihrem Sohne Tobias und des Raguel zu seiner Tochter Sara als ein sehr glückliches Familienverhältniß dargestellt, dessen natürliche und einfache Schilderung einen bey weitem wohlthuendern Eindruck auf das Gemüth des Lesers macht, als die, zum Theil sehr lieblosen, einseitigen und unpädagogischen Urtheile des Sirach. Die treue, herzliche Liebe des Vaters gegen seinen Sohn und seine Tochter, welche sich durch ernste und liebevolle Ermahnungen und Belehrungen, durch thätige Sorge für das äußere Wohl derselben und durch innige Theilnahme an den angenehmen und unangenehmen Ereignissen, welche dieselben treffen, äußert, — und die ängstlich besorgte Mutterliebe, welche immer das Wohl ihrer Kinder im Auge hat, erscheinet in diesem Romane in ihrer ganzen Liebenswürdigkeit. Vgl. vorzüglich Kap. 5, 17 ff. Kap. 4. Kap. 7, 12. 13. 17. 11, 9. 8, 15 ff. 10, 12. 9, 4. 10, 1 ff. 13 — 11, 2. 14, 3 ff. Vgl. auch Weish. 10, 5. und Gesch. d. Sus. 2. 3. Der Vf. des 2 B. d. Maccb. stellt endlich noch Kap. 7, 20 ff. die hohe Resignation eines jüdischen Weibes dar, welche ihre Söhne lieber sterben sehen will, als daß sie das mosaische Gesetz verletzen, und sie nicht allein zu einem heldenmüthigen Tode für Reli-

on und Vaterland auffordert; sondern sich auch, nachdem erfolgt ist, recht herzlich darüber freuet. — B) Pflichten der Kinder gegen ihre Aeltern. Sirach giebt folgende einzelne Pflichten an: Kinder sollen den Aeltern die gebührende Achtung erweisen, ihnen gehorchen und bedenken, daß sie ihnen das Leben und viele Wohlthaten zu verdanken haben. Vornehmlich soll man seine Aeltern im Alter unterstützen, sie nicht verlassen und betrüben, ihre Schwächen gelassen ertragen, ihrer nicht spotten, sondern sie immer als seine vorzüglichsten Wohlthäter betrachten; denn nur durch ein solches Verhalten werden Kinder glücklich und von andern geehrt, erhalten den beglückenden Segen der Aeltern [33]) und Gottes, erlangen Vergebung der Sünde und legen dadurch wahrhaft religiösen Sinn und Gehorsam gegen Gott an den Tag 3, 1—15. 7, 27. 28. Vorzüglich schändlich und strafbar ist es, sich seiner Aeltern zu schämen; wenn man einen höhern Rang, als sie, besitzt, oder wohl gar seine niedre Herkunft zu verwünschen und zu ver-

33) Sir. 3, 8. 9. Der Segen der Aeltern (ευλογια) stand bey den Juden von den frühesten Zeiten an in einem großen Ansehen, und der Aberglaube dichtete demselben, so wie dem Fluche (καταρα) eine große und übernatürliche Kraft an. Die Aeltern segneten gewöhnlich ihre Kinder kurz vor ihrem Ende. Hierauf scheint sich das Vorurtheil von der Infallibilität des älterlichen Segens gegründet zu haben; denn auch jetzt noch betrachten viele ungebildete Menschen die Aussagen der Sterbenden als Orakel! Dieser feyerliche Segen, welcher in den ältern Zeiten mit einem Mahle verbunden worden zu seyn scheint und unwiderruflich war, hat unstreitig sehr viel dazu beygetragen, das Familienglück zu befördern, Aeltern und Kinder näher mit einander zu vereinen und den Stamm- und Zunftgeist unter den Juden fester zu begründen. Vgl. 1 Mos. 27.

fluchen 23, 14. — Der Vf. des Buches Tobiä giebt in Bezug auf das Verhalten der Kinder gegen ihre Aeltern endlich folgende Vorschriften: Der Sohn soll den Vater ehrlich begraben, die Mutter nach des Vaters Tode nicht verachten und betrüben, sondern sie ehren, lieben und sich stets an die Schmerzen und Gefahren erinnern, welchen sie um seinetwillen bey der Geburt ausgesetzt war 4, 3. 4. Er muß den Lehren und Ermahnungen seines Vaters gehorchen 4, 19. 5, 1. 6, 15., seine Aeltern nicht unnöthig betrüben und ängstigen 9, 4. 10, 8. 9., sie mit der ganzen Zärtlichkeit eines kindlichen Herzens lieben und ihnen Stütze (ῥαβδος) und Freude (φως οφθαλμων) seyn. Vgl. das ganze Betragen des jüngern Tobias. Endlich ist es noch Pflicht der Schwiegertochter, ihre Schwiegerältern als ihre leiblichen Aeltern zu betrachten und sie zu ehren und zu lieben 10, 13.

4. Pflichten der Herrschaften gegen Knechte und Tagelöhner. Tagelöhner und Sklaven, vorzüglich wenn sie treu, arbeitsam und verständig sind, soll der Herr nicht, ohne hinreichende Ursache zu haben, grausam und hart behandeln, sondern sie vielmehr lieben, schätzen und gut behandeln; damit sie nicht davon laufen und er auf diese Weise die nicht wieder verliere, welche er im Kriege mit Gefahr seines Lebens erworben hat und welche er sehr nothwendig braucht 4, 30. 7, 20. 21. 30, 29 ff. Dem hebräischen Knecht soll er nach dem Gesetze Mosis zur bestimmten Zeit die Freyheit wiederschenken 7, 21. Dem verständigen Sklaven muß selbst der Herr gehorchen und alle Gefälligkeit erweisen 10, 25. Dem Tagelöhner soll man den verdienten Lohn nicht entziehen, sondern ihm denselben, sobald er

i verdient hat, sogleich geben Sir. 31, 22. Tob. 4, 14. Vgl. hiermit Tob. 5, 3. 14. 15. 12, 1 ff.). — Hat m. aber böse und ungehorsame Sklaven; so muß man sie ßerst streng behandeln und züchtigen, sie immer in Thätigt zu erhalten suchen, weil der Müßiggang zu vielem Bösen leitet und ihnen in Hinsicht auf ihre Fähigkeiten und ihre onstitution angemessene Arbeiten auflegen. Doch thue man ch bösen Sklaven nicht zuviel und züchtige sie nicht, ohne sache und ohne hinlängliche Untersuchung angestellt zu han Sir. 42, 5. 30, 26—30. Den bisher erwähnten ußerungen Sirachs widersprechen die Sentenzen Kap. 30, 4. 25., in welchen eine sehr grausame und unmenschliche ehandlung der Sklaven überhaupt empfohlen wird. ichhorn nimmt daher sehr richtig an, daß diese Sentenn, so wie einige andere in der Blumenlese Sirachs, einer ühern Zeit angehören und von Sirach hier blos eingeschalt worden sind.

5. Pflichten der Bürger gegen den Staat nd die Regierung desselben. Nur der religiöse Jude kann ein treuer und guter Unterthan seyn 3 Macc. 7, 0. 11. Man soll seine Mitbürger nicht beleidigen, sich icht an den Pöbel hängen und keine Factionen (διαβολην πολεως και εκκλησιαν οχλȣ) machen, sondern sich schäuen, gegen die Gesetze des Staats zu handeln und an seinem Vaterlande zum Verräther zu werden Sir. 7, 7. 26, 5. 41, 18. Vgl. auch Weish. 14, 25. 2 Macc. 3, 11. 4, 1. , 15. 8. 23. Man soll wahrhaft patriotisch denken und handeln, und wenn das Vaterland in Gefahr ist, alles wagen, m es zu retten 2 Macc. 4, 2. das Buch Judith ganz, fragm. im Esther 4, 17. Was das Verhalten der Unter-

thanen gegen die Obrigkeit und Regierung anlangt; so sollen sie gegen dieselbe bescheiden und human seyn und ihr die schuldige Achtung zollen Sir. 4, 7.; denn auf diese Weise macht man sich bey derselben beliebt und hat, wenn man fehlt, von derselben Nachsicht zu hoffen Sir. 20, 28. Selbst heidnischen Obrigkeiten ist man, wenn man unter denselben steht und wenn sie das Glück der Juden beabsichtigen, Gehorsam und Achtung schuldig 3 Esdr. 6, 31. 32. 8, 24. Doch scheint diese letzte Meinung nie unter den Juden herrschend geworden, sondern blos von einigen hellen Köpfen der Nation gehegt worden zu seyn.

6. **Pflichten der Regierung gegen die Bürger.** Ein weiser Regent giebt Gesetze, welche der Wiederschein seiner Weisheit sind und hält auf Ordnung und gute Polizey Sir. 9, 17. 10, 1. Nach dem Beyspiele desselben richten sich die Unterthanen; deßhalb soll er nicht stolz, rachsüchtig, ungerecht und eroberungssüchtig seyn, wodurch noch außerdem das Glück der Völker untergraben und die Fackel ewiger Zwietracht angezündet wird. Vorzüglich müssen die Regenten und Könige, als die Repräsentanten Gottes auf Erden, für Gerechtigkeit und Religiosität erwärmt seyn, nach **Weisheit** streben Weish. 1, 1 ff. 6, 9. 4. 21.[34])

34) Der Vf. des Buches der Weisheit scheint geglaubt zu haben, daß der fromme Tugendhafte jenseits des Grabes die **ehrenvollen** Beschäftigungen, welche er hier auf Erden treibt, forttreiben werde. — Viele Ausleger behaupten, daß die Ausdrücke: **herrschen** und **richten**, wenn von dem Leben der Zukunft die Rede sey, die ewige **Glückseligkeit überhaupt** bezeichnen. Vergl. die Comment. zu den Stellen 2 Tim. 2, 12. und Matth. 19, 28. Diejenigen, welche die Vorstellungen der spätern Juden von

7, 7 ff. 8, 10 ff. 9, 5 ff. 9, 12., für das Wohl ihrer Unterthauen thätig sorgen 1 Maccb. 14, 4. 14. 35., die untreuen Minister von sich entfernen Fragm. im Esth. 8, 13., demüthig und herablassend seyn Weish. 7, 1 ff. 9, 4 ff. und auf die vernünftigen Rathschläge und Ermahnungen ihrer Unterthanen achten Judith 8, 28. 29. Der Vf. des 3 Buches der Maccab. stellt endlich noch Kap. 3. nicht undeutlich den Grundsatz auf, daß ein Regent alle Religionspartheyen, und vorzüglich die Juden, dulden müsse und blos darauf zu sehen habe, daß seine Unterthanen gute Menschen und treue Bürger sind. — Was die Richter anlangt, so sollen sie nicht partheyisch, sondern gewissenhaft verfahren Sir. 4, 9. 20, 29. 11, 7. 19, 25. 20, 4. 42, 2. 11, 9. Gesch. d. Sus. V. 48. 53., mit Nachsicht richten Weish. 12, 22., nicht selbst lasterhaft und gesetzwidrig handeln Gesch. d. Sus. V. 5. und das Gesetz Gottes gehörig kennen 3 Esdr. 8, 23. Niemand soll Richter werden, der nicht die gehörige Kraft besitzt, ein Vertheidiger des Rechts zu seyn Sir. 7, 6.

7. Pflichten der Priester. Sie sollen den Gottesdienst gehörig abwarten und das Volk immer mit dem göttlichen Gesetze bekannt machen 2 Maccb. 4, 14. 17. 3 Esdr. 9, 48.

8. Pflichten gegen die Priester. Die Priester muß man ehren; denn dadurch ehrt man Gott, und ihnen soll man das geben, was ihnen nach dem Gesetze gehört Sir. 7, 29 ff.

---

dem Leben und Wirken des Menschen im Messiasreiche historisch zu würdigen verstehen, können an der Unrichtigkeit dieser Erklärung keinen Augenblick zweifeln, und müssen sie blos als einen leidigen Versuch betrachten, das neue Testament von einer echt jüdischen Vorstellung zu säubern.

9. Pflichten gegen alte Personen. Man soll sie nicht geringschätzen; denn man wird auch einmal alt Sir. 8, 6.

10. Pflichten in besonderen Ständen. Von den Gelehrten, Künstlern, Handwerkern, Landleuten und Kaufleuten handelt Sirach sehr weitläuftig Kap. 38, 4—39, 11. 26, 29. 27, 1. 2. Die Hauptregel, welche jedem Menschen, er befinde sich in einem Stande, in welchem er wolle, gegeben werden kann, ist die, daß er das, was er treibt, recht, gewissenhaft und pflichtmäßig treiben und sich nicht um andere, zu seiner Berufsthätigkeit nicht gehörende, Dinge bekümmern solle Sir. 3, 19—21.

11. Pflichten in Bezug auf den Krieg. Derjenige, welcher gegen das jüdische Volk und gegen die jüdische Religion und Verfassung feindselig auftritt, wird in den Apocryphen durchgängig als böse geschildert. Vgl. das Buch Judith. Fragm. im Esther 4, 17. 3 Maccb. 2, 6. 26 ff. 3, 1 ff. 1 Maccb. 1, 1 ff. Weish. 15, 14. 16, 4. 17, 2 ff. 18, 4 ff. 19, 1—5. 2 Maccb. 6, 1 ff. 9, 6. 7, 34. 8, 2 ff. 5, 13. 16. 22. Baruch 4, 15. 31 ff. Brief Jerem. V. 8. 20. 19. Sirach Kap. 33. 50, 25.; denn wer gegen das jüdische Volk streitet, lehnt sich gegen Jehoven auf Weish. 17, 2. 3 Maccb. 7, 9 [35]). Vorzüglich abscheulich ist es aber, wenn geborne Juden als Feinde und Verräther ihrer Nation und Religion auftreten 1 Maccb. 7, 5. 9, 61.

35) Gott bedient sich eine Zeitlang der Heiden, um sein Volk, die Juden, zu züchtigen; allein er hat dennoch an den Handlungen derselben keinen Wohlgefallen und bestraft dieselben: ob er sie gleich erst veranlaßte, gegen das Volk Gottes aufzutreten! —

1, 21. 2 Maccb. 5, 8. 23. 10, 22. 13, 21. Gegen
e Feinde der Juden muß der fromme Israelit mit Tapfer-
it und Kraft auftreten, unverzagt und kühn der Gefahren
id dem Tode für Vaterland, Gesetz und Religion entgegen-
hen und lieber sterben, als besiegt werden und in Schmach
ben 2 Maccb. 15, 8 ff. 13, 14. 15, 18. 30. 8, 16 ff.
Maccb. 3, 21. 43. 9, 10. 3, 59. 4, 35 u. s. w. Es
auch erlaubt, die Feinde des jüdischen Volkes grausam
d hart zu behandeln 1 Maccb. 3, 5. 5, 28. 35. 2 Macc.
;, 30. — Im Kampfe kommt es nicht auf die Größe
r Macht, sondern auf Gott an. Darum bete man vor-
: zu Gott und vertraue ihm allein; denn er verläßt sein
lk nicht und hat ihm immer geholfen 2 Maccb. 15, 11.
ff. 8, 16 ff. 10, 28. 1 Maccb. 4, 11. Nach erhal-
nem Siege soll man daher auch Gott ausdrücklich danken
Maccb. 8, 27 ff. Bey der Vertheilung der Beute ist es
lich, auch an Witwen und Waisen zu denken 2 Maccb.
28. — Was die Verbindlichkeit zum Kriegsdienste an-
rifft, so ist derjenige, nach dem mosaischen Gesetze, von
nselben befreyt, welcher in häusliche und andere dringen-
Geschäfte verwickelt ist, oder eine sehr furchtsame Natur
1 Maccb. 3, 56. vergl. mit 5 Mos. 20, 5 ff. — Die
undesgenossen soll man als seine Brüder betrachten
für sie dann beten und opfern, wenn sie auch Heiden
1 Maccb. 12, 11. Am Sabbat streitet der aufgeklärte
aelit dann, wenn es die Noth heischt 1 Maccb. 2, 34.
gl. mit Kap. 2, 40. 41. und 2 Maccb. 6, 11. Endlich
es auch noch Pflicht, die im Kampfe gebliebenen Israeli-
bey ihren Vätern zu begraben 2 Maccb. 12, 39.

12. Pflichten gegen Verstorbene. Ueber den

Tod seiner Nebenmenschen darf man sich nicht freuen Sir. 8, 7. sondern man soll sie beklagen und betrauen, standesmäßig und ehrenvoll (ἐνδόξως) begraben, sich aber keineswegs von der Gewalt der Traurigkeit ganz fortreißen lassen Sir. 7, 33. 38, 16 ff. Vgl. auch 3 Esdr. 1, 32. Tob. 1, 18. 2, 7—10. 12, 12. 13. 4, 3. 4. 6, 14. 14, 10. 11. 13. Judith 8, 4 ff. 16, 24 [36]). Unter den Juden war es gewöhnlich, bey dem Tode frommer, angesehener Männer Leichenmahle zu veranstalten (Joseph. de B. jud. libr. II. c. 1. 2 Sam. 3, 35. Jerem. 16, 7. Ezech. 24, 17. 22 [37]); der Vf. des Buches Tobiä macht es daher zur Pflicht, zu den Todtenmahlen, welche zur Ehre rechtschaffener Israeliten angestellt wurden, reichlich beyzusteuern Tob. 4, 7 [38]). Der Vf. des 2 Buches der Macch. lehrt endlich noch, daß man für die Todten beten und Sühnopfer bringen müsse; damit sie Vergebung der Sünden und ewige Seligkeit erlangen könnten Kap. 12, 39 bis 46 [39]), eine Meinung, auf welche späterhin das Dog-

---

36) Vgl. die classische Differt. Geier's: de luctu Ebraeorum.

37) Die Gewohnheit, Todtenmahle zu halten, ging von den Juden auch auf die Christen über. Vgl. *Origenes* in Job. III. *Augustin.* Confess. lib. VI. c. 2. und *Pomey* in Libitina c. VII. p. 210. Diese Todtenmahle arteten, gleich den Agapen, späterhin aus; weßhalb auch mehrere Kirchenväter, wie z. B. Augustinus, Ambrosius und andere gegen dieselben sehr eiferten, bis sie auf einem Concilio (ni fallor *concil. Turon. II.*) ganz aufgehoben wurden.

38) Man kann auch annehmen, daß in der angeführten Stelle des Buches Tobiä von Todtenopfern, welche von den Griechen und Römern χοαι, inferiae, silicernia genannt wurden, die Rede sey. Vgl. *Virgil.* Aen. libr. III. v. 62, und

ma der Katholiken von den Todtenmessen, dem Fegefeuer und dem Gebete pro mortuis fußte.

§. 41. Pflichten gegen Thiere.

Hierher gehört die Stelle im Sirach Kap. 7, 22., wo er sagt, daß man für sein Vieh sorgen und dasselbe, wenn es brauchbar und nützlich sey, behalten müsse. Die Stelle Baruch 3, 16. 17. gehört nicht hierher.

---

den Servius zu dieser Stelle. *Ovid.* Fast. libr. II. 537. 533. 543. *Augustin.* de Sanctis Serm. XV. 5 Mos. 26, 14. Brief Jerem. V. 27. Sirach 30, 18.

39) Buxtorf versichert (Synag. jud. cap. 15), daß viele neuere Juden behauptet hätten, die Seelen der Menschen befänden sich gleich nach der Trennung vom Körper eine Zeitlang im Fegefeuer.

II.

Ueber den schriftstellerischen Charakter und Werth des Evangelisten Marcus.

Ein Beytrag zur Specialhermeneutik des N. T.

von

M. Johann Daniel Schulze,
Rector des Lyceum zu Luckau in der Niederlausitz.

Erster Abschnitt.

Eine Abhandlung über den Evangelisten Marcus als Schriftsteller betrachtet sollte wohl billig mit einem Abschnitt über die Quellen, welche er bey seinem Werke benutzte, eröffnet werden. Da ich indessen der bekannten Hypothese, nach welcher er den Matthäus und Lucas, oder vielmehr die, ihren Evangelien zum Grunde liegenden, Urschriften vor Augen gehabt hat [1]), nach unbefangener Ansicht der Sache,

1) Diese Meinung hat in neuern Zeiten besonders an Griesbach und Paulus sehr bewährte Vertheidiger gefunden. Selbst Eichhorn hat, wie in der (Hall.) A. L. Z. 1805. 131. St. S. 379 ff. zu beweisen gesucht wird, die Entstehung des Evang. von Marcus aus Matthäus und Lucas durch seine eigne Ableitung so viel als möglich bestätigt.

ı Wesentlichen beyzutreten mich gedrungen fühle [2]): so äre es unnöthig, hierüber weitläuftig zu seyn; und es darf iher nur auf die Schriften, in welchen dieser Gegenstand it befriedigender Ausführlichkeit abgehandelt ist [3]), ver- iesen werden.

Obgleich aber nicht nur der Augenschein lehrt, daß larcus an vielen Stellen weiter nichts gethan, als jene bey- n Evangelien ins Kurze gezogen, sondern auch aus einigen ner Aeußerungen [4]) hervorzugehen scheint, daß er Voll- ändigkeit der Nachrichten von Jesu durchaus nicht bey sei- r Schrift beabsichtigt habe: so ist doch auf der andern eite nicht zu leugnen, daß wir ihm so manche schätzbare ereicherungen der evangelischen Geschichte verdanken, ob ch gleich nicht bestimmt nachweisen läßt, woher er sie abe [5]).

---

2) Nur scheint es mir, daß Marcus diese beyden Evangelien, oder ihre Urschriften, nicht vollständig, sondern blos einzelne Theile davon in den Händen gehabt habe.

3) Marsh Anmerkungen und Zusätze zu Michaelis Einleitung in die göttlichen Schriften des N. B. übersetzt von Rosenmüller, 2. Th. (Götting. 1803.) S. 140 ff. Eichhorn Kritische Schriften, 5. Bd. oder Einleitung in das N. T. 1. Bd. (Leipz. 1804.) S. 374 ff. Neue Leipz. Lit. Zt. 1805. 17. u. 18. St. S. 257—277. Alois Gratz Kritische Schriften, 1. Heft, oder: Neuer Versuch, die Entstehung der drey ersten Evangelien zu erklären. Tübingen 1812.

4) z. B. 4, 2. „ἐδιδασκεν αυτους εν παραβολαις πολλα, και ἐλεγεν αυτοις εν τῃ διδαχῃ αυτου· Ακουετε“ etc. fast ebenso 12, 38. Auch 4, 33. („και τοιαυταις παραβολαις πολλαις ελαλει αυτοις“) giebt er nicht undeutlich zu verstehen, daß er nur Einiges aus Jesu Vorträgen ausgehoben habe.

5) Mehrere eigenthümliche Umstände in der Geschichte Jesu nach seiner Auferstehung, wie 16, 3. 7. u. a. hatte er, nach

Diese bestehen theils in ganzen, wiewohl wenigen, eigenen Abschnitten, welche er hat — es sind blos diese: 3, 7—12. 20—21. 4, 26—29. 7, 31—37. 8, 22—26. 14, 51. [6]) — theils aber, und vorzüglich in den vielen, sowohl kürzern, als längern, Zusätzen, wodurch er die Erzählung der Andern ergänzt, näher bestimmt und verdeutlicht. Und diese verdienen eine etwas genauere Betrachtung und Würdigung, als ihnen bis jetzt zu Theil geworden ist. Die Zusätze, von denen die Rede ist, beziehen sich nämlich bald 1. auf das Subject, bald 2. auf das Object, bald 3. auf das Prädicat des Satzes, 4. Andre dienen, um ganze Sätze, besonders gewisse Aussprüche Jesu, zu erklären und zu ergänzen. Andere bezeichnen 5. den Ort, 6. die Zeit gewisser Vorfälle und Aeußerungen, oder bestimmen 7. die Zahl gewisser Gegenstände und Personen, oder 8. die Art und Weise gewisser Handlungen, oder 9. enthalten Winke über die Veranlassung, oder 10. über den Zusammenhang,

---

Paulus (im Commentar III. Th. S. 884. erste Ausg.) von der Salome (16, 1.) gehört. Griesbach aber (in Diss. de fontibus, unde Evangelistae suas de resurrectione Domini narrationes hauserint. Jen. 1784. p. 12.) glaubte, Marc. habe das, was die übrigen Evangelisten ausgelassen, worunter besonders 16, 9., am leichtesten im Hause seiner Mutter, Maria, wo sich die Jünger Jesu zu versammeln pflegten (Ap. Gesch. 12, 12.), von sehr glaubwürdigen Personen hören können. — Ueber den angeblichen Antheil des Petrus am Evang. des Marcus, werden unten, im zweyten Abschnitt, einige Anmerkungen vorkommen.

6) Von den meisten derselben wird sich weiterhin zeigen, wie ihre Aufnahme in dem ganzen schriftstellerischen Charakter des Marcus ihren Grund hatte.

oder 11. die Ursachen der Begebenheiten, oder 12. beugen endlich Irrungen vor, und schneiden mögliche Einwendungen ab, wohin auch 13. die Beschreibung oder Andeutung mancher Jüdischer Sitten, Gebräuche und Meinungen gehört.

Von jeder Art sollen nun die erheblichsten Beyspiele angeführt werden.

1. Zusätze, die das Subject näher bestimmen.

3, 32. bemerkt Marcus allein unter den drey ersten Evangelisten, daß, mit der Mutter und den Brüdern Jesu, auch dessen Schwestern zu ihm gekommen. Wenigstens stehen die Worte „και ἀι αδελφαι σου“ in vielen Handschriften (nach ὁι αδελφοι σου).

7, 1. τινες των γραμματεων, genauer und zugleich wahrscheinlicher, als γραμματεις in Matth. 15, 1.

8, 10. Jesus stieg in das Schiff „μετα των μαθητων αυτου.“

10, 6. ist „απ' αρχης κτισεως“ bestimmter, als Matth. 19, 4. das bloße „απ' αρχης.“

Aus 10, 24. kann Matth. 19, 23. ergänzt werden: denn in dem erklärenden „ὁι πεποιθοτες επι τοις χρημασιν,“ welches Marcus, statt des „πλουσιοι“ bey Matthäus, hat, ist der Grund zugleich mit enthalten, warum Reiche schwerlich in das Messiasreich kommen.

Eben so ist 13, 14. „ἑστως ὁπου ου δει“ offenbar Erklärung von „ἑστως εν τοπῳ ἁγιῳ“ in Matth. 24, 15.

10, 42. macht „ὁι δοκουντες αρχειν“ den Sinn der ganzen Stelle deutlicher, als das bloße „ὁι αρχοντες“ Matth. 20, 25.

14, 4. wird das Subject in den Worten „εις τι απωλεια αυτη;“ durch den Genitiv „του μυρου“ genauer bestimmt.

Ebenso wird 14, 18. „εἷς εξ ὑμων“ durch die Apposition „ὁ εσθιων μετ' εμου“ deutlicher, und

14, 20. die Worte im Matthäus (26, 23.) „ὁ εμβαπτομενος μετ' εμου εις το τρυβλιον“ durch den Zusatz „εἷς εκ των δωδεκα.“

14, 65. „και οἱ ὑπηρεται ῥαπισμασιν αυτον ελαβον“ — eine Notiz, die viel historische Wahrscheinlichkeit hat. Dagegen Matthäus (26, 67.) sagt ganz im Allgemeinen „οἱ δε εῤῥαπισαν.“

Von der Art ist auch 15, 10. παραδεδωκεισαν αυτον οἱ αρχιερεις. Die Worte in Matth. 27, 18. παρεδωκαν αυτον lassen das Subject unbestimmt.

15, 7. ist der Barabbas, den Matthäus (27, 16.) bloß überhaupt „δεσμιον επισημον“ nennt, als ein „μετα των συστασιαστων δεδεμενος, οἱτινες εν τῃ στασει φονον πεποιηκεισαν“ bezeichnet; welchen Umstand jedoch Lucas (23, 25.) auch berührt.

Oft bemerkt Marcus auch die Namen der handelnden Personen, wo sie die beyden andern Evangelisten nicht haben, und fügt wohl auch einige charakterisirende Umstände hinzu.

10, 35. setzt er den Worten des Matthäus (20, 20.): οἱ υἱοι Ζεβεδαιου die Namen „Ιακωβος και Ιωαννης“ hinzu; und ebenso sagt er 14, 33. „τον Ιακωβον και Ιωαννην, wofür Matth. 26, 37. steht: τους δυο υἱους Ζεβεδαιου.

3, 17. erwähnt er allein den charakteristischen Beyna-

nen „Βοανεργες," welchen Jesus diesen beyden Jüngern gab — wodurch z. B. erklärbar wird, wie sie einer solchen Aeußerung fähig waren, als Lucas im Ev. 9, 54. von ihnen aufbehalten hat.

10, 46. ergänzt er den Namen des Blinden, den Jesus bey Jericho heilte. (Er nennt ihn ὁ υἱος Τιμαιου.) vgl. Luc. 18, 35. Matth. 20, 29.

Ebenso ergänzt er 13, 3. die Namen der Jünger, welche die Frage wegen der Zeit der Zerstörung des Jerusalemischen Tempels an Jesum thaten. Es waren, nach seiner Erzählung, Petrus, Jacobus, Johannes und Andreas [7]).

15, 21. bezeichnet er Simon den Kyrenäer genauer durch „τον πατερα Αλεξανδρου και Ῥουφου."

Ebenso macht er 16, 9. bey dem Namen der Maria den Zusatz: εξ ἧς εξεβεβληκει ὁ Ιησους ἑπτα δαιμονια [8]).

15, 40. nennt er unter den Weibern, die bey Jesu Tode

---

7) Paulus im Commentar III. Th. S. 442. bemerkt hiebey: Marcus wußte einige Umstände genauer. Jakobus und Johannes hatten schon wegen der Nähe des göttlichen Reiches sich mit Bitten an Jesum gewendet 10, 35. Petrus war durch eigenthümliche Zusagen darauf vorzüglich aufmerksam gemacht. Matth. 16, 18. 19. Daß sein Bruder, Andreas, sich in dergleichen Gesinnungen an ihn anschloß, ist ein Beytrag zur Charakteristik des Letztern.

8) Gratz im Neuen Versuch ꝛc. S. 59. bemerkt, daß sich hierdurch, unter andern, der letzte Abschnitt im Marcus als Einschiebsel verrathe. Denn ein und derselbe Schriftsteller, meint er, würde wohl diese Bemerkung vielmehr V. 1. beygefügt haben, wo diese Maria zuerst erwähnt wird. Uebrigens wird sich aus so manchen, unten anzuführenden Eigenthümlichkeiten, welche dieser Abschnitt mit den übrigen Theilen dieses Evangeliums gemein hat, ergeben, daß, wenn er einen andern Verfasser hat, dieser sich die Manier des Marcus gut angeeignet haben müsse.

waren, außer den von Matthäus (27, 56.) und Lucas (23, 49.) genannten, auch die Salome, und zu den Worten „ἡ του Ιακωβου μητηρ" fügt er hinzu: του μικρου.

15, 47. sagt er bestimmter: Μαρια Ιωση, als Matthäus (27, 61.) ἡ αλλη Μαρια, und ebenso 16, 1. Μαρια ἡ του Ιακωβου, wo Matth. 28, 1. blos steht: ἡ αλλη Μαρια. Auch setzt er hier wieder die Salome hinzu.

Nur selten läßt er einen Namen weg, wo die beyden andern Evangelisten einen haben, wie 14, 53., wo er blos sagt: προς τον αρχιερεα, dagegen Matthäus (26, 57.): προς Καϊαφαν τον αρχιερεα. Doch vergl. was unten, am Ende, des ersten Abschnitts über jene Stelle gesagt worden.

2. Zusätze zur nähern Bestimmung des Objects.

1, 20. fügt er den Worten „αφεντες τον πατερα αυτων Ζεβεδαιον εν τω πλοιω" hinzu: μετα των μισθωτων" damit man den Vater Zebedäus, nicht allein und verlassen glauben sollte [9]).

8, 15. setzt er zu den Worten Jesu: βλεπετε απο της ζυμης των Φαρισαιων noch dieses Speciellere hinzu: και απο της ζυμης Ἡρωδου.

5, 36. „ακουσας τον λογον λαλουμενον." Luc. 8, 50. steht blos ακουσας.

Ebenso wird 6, 27. das „πεμψας" des Matthäus (14, 10.) durch „αποστειλας σπεκουλατορα" ergänzt.

8, 14. wird das, was er mit Matthäus 16, 5. gemeinschaftlich hat, nämlich: επελαθοντο λαβειν αρτους,

9) Paulus I. Th. S. 294.

urch den Zusatz: και ει μη ένα αρτον ουκ ειχὸν
äher bestimmt.

8, 19. 20. wird das, was Matthäus 16, 9. 10. sehr
urz so ausdrückt: μνημονευετε τους πεντε αρτους; und
ὁυς αρτους των τετρακισχιλιων, erweitert und erklärt
urch „μνημονευετε, ὁτε τους πεντε ἀρτους εκλασα;“
nd „ὁτε τους ἑπτα εις τους τετρακισχιλιους.“

9, 1. wird den Worten Luc. 9, 27.: ἑως αν ιδωσι
ην βασιλειαν του Θεου beygefügt: εληλυθυïαν εν δυ-
αμει. Im Matth. 16, 28. ist: ἑως αν ιδωσι τον
ιον του ανθρωπου ερχομενον εν τη βασιλεια ἀυτου.

12, 41. ist „βαλλει χαλκον“ bestimmter, als Luc.
11, 1. βαλλει δωρα.

12, 44. fügt Marc. dem Objecte: παντα, ὁσα ειχε,
ιβαλεν (nämlich ἡ χηρα πτωχη) das synonyme „ὁλον
τον βιον αὐτης“ bey.

14, 58. setzt er zu den Worten Jesu: εγω καταλυσω
τον ναον τουτον (vergl. Matth. 26, 61.) hinzu: τον
χειροποιητον, und zu den nächstfolgenden „δια τριων ἡμε-
ρων οικοδομησω“ setzt er: αλλον αχειροποιητον [10]).

16, 12. dient dem Dativ περιπατουσιν (nämlich
εφανερωθη) zur nähern Bestimmung: πορευομενοις εις
αγρον.

16, 14. enthält eine genauere Bestimmung der Worte:
την απιστιαν αυτων και σκληροκαρδιαν (nämlich ωνει-
δισε) der Zusatz: ὁτι τοις θεασαμενοις αυτον εγηγερ-
μενον ουκ επιστευσαν, vergl. V. 11. und 13.

---

10) Paulus III. Th. S. 669. ist ungewiß, ob er dies für erklärende Zusätze der Zeugen, oder des Marcus selbst, halten soll.

Dem Streben nach Deutlichkeit und Bestimmtheit ist es auch zuzuschreiben, daß Markus gern das **Substantiv wiederholt**, als Subject, oder als Object, **anstatt** das **Relativ-Pronomen** zu setzen. Beyspiele sind:

1, 34. δαιμονια πολλα εξεβαλε, και ουκ ηφιε λαλειν τα δαιμονια u. s. w.

2, 16. πολλοι τελωναι και ἁμαρτωλοι συνανεκειντο. — — ιδοντες αυτον εσθιοντα μετα των τελωνων και ἁμαρτολων.

3, 1. 3. ην εκει ανθρωπος εξηραμμενην εχων την χειρα. — — και λεγει τῳ ανθρωπῳ τῳ εξηραμμενην εχοντι την χειρα. (Jedoch V. 5. blos: λεγει τῳ ανθρωπῳ.)

3, 17. Ιακωβον — — και Ιωαννην τον αδελφον του Ιακωβου. (Matth. 10, 2. ist dafür Ιωαννης ὁ αδελφος αυτου.)

3, 24. εαν βασιλεια εφ᾽ ἑαυτην μερισθῃ, ου δυναται σταθηναι ἡ βασιλεια εκεινη.

3, 25. εαν οικια εφ᾽ ἑαυτην μερισθῃ, ου δυναται σταθηναι ἡ οικια εκεινη.

4, 15. ὁπου σπειρεται ὁ λογος, και — — ευθεως ερχεται ὁ Σατανας, και αιρει τον λογον.

5, 40. 41. ὁπου ην το παιδιον, και κρατησας της χειρος του παιδιου u. s. w. (wofür Matth. 9, 25. und Luc. 8, 54. αυτης haben.)

7, 29. εξεληλυθε το δαιμονιον εκ της θυγατρος σου. Και απελθουσα — — ἑυρε το δαιμονιον εξεληλυθος.

8, 35. ὁς αν θελῃ την ψυχην αυτου σωσαι,

απολεσει αυτην· ὁς δ' αν απολεση την ψυχην ἀυτου [11]) u. s. w.

10, 13. προσεφερον αυτῳ παιδια, — — οἱ δε μαθηται επετιμων τοις προσφερουσιν.

10, 46. ερχονται εις Ἱεριχω. και εκπορευομενου αυτου απο Ἱεριχω u. s. w.

14, 66. 67. οντος του Πετρου εν τῃ αυλῃ — — και ιδουσα τον Πετρον u. s. w. (Matth. 26, 69. ὁ δε Πετρος εκαθητο — — και προσηλθεν αυτῳ μια — —) So ist 14, 3. το αλαβαστρον wiederholt, wo αυτο gesetzt werden konnte. Auch 10, 30. vergl. V. 29. kann hieher gerechnet werden.

3. Zusätze, die das Prädicat näher bestimmen.

1, 19. ολιγον bey προβας ist bestimmter, als Matth. 4, 20. [12]).

2, 9. τῳ παραλυτικῳ bey „ειπειν", welches letztere Matth. 9, 5. und Luc. 5, 22. ohne Beysatz steht.

3, 23. giebt der Zusatz: εν παραβολαις bey „ελεγεν" den Charakter und die Form der gleich folgenden Mittheilungen Jesu zu erkennen. In den Parallelen Matth. 12, 25. und Luc. 11, 17. findet sich nichts dem Aehnliches.

---

11) Diese Lesart haben Griesbach und Matthäi mit Recht aufgenommen statt „αυτην." Sie sagt ganz dem Sprachgebrauche des Marcus zu. Dagegen ist wohl 9, 16. das unbestimmte „αυτους" dem gewöhnlichen „τους γραμματεις" vorzuziehen, obgleich V. 14. „γραμματεις" vorhergeht, da Jesus unstreitig nicht diese allein, sondern „τους γραμματεις συζητουντας τοις μαθηταις" (V. 14.) anredete.

12) „wie aus dem Munde eines, welcher dabey war" — sagt Paulus I. Th. S. 294.

4, 32. steht „ὥστε δυνασθαι — — τα ν
να κατασκηνουν“ für das „ὥστε — — κατε
νουν“ des Matthäus (13, 32.) und das noch eins
„κατεσκηνωσεν“ des Lucas (13, 19.) — Ebenso
ουκ ηδυνατο εκει ουδεμιαν δυναμιν ποιησαι,
des „ουκ εποιησεν“ in Matth. 13, 58. — Desgl
9, 29. τουτο το γενος εν ουδενι δυναται εξε
u. s. w., wodurch das „εκπορευεται“ des Mat
(17, 21.) erklärt wird. — Verwandt ist 13, 10.
κηρυχθηναι statt des bloßen κηρυχθησεται des
thäus 24, 14.

5, 41. ist der Zusatz: σοι λεγω nach „εγειρε“
dazu bestimmt, anzuzeigen, daß „εγειρε“ befehlswei
verstehen sey.

6, 9. will Marc. offenbar das, was Matthäus
9. 10.), in der Instruction für die Apostel, hat: μη
σησθε — — μηδε υποδηματα, verdeutlichen d
— — αλλ' ὑποδεδεμενους σανδαλια.

6, 11. verdeutlicht er, mit Matthäus (10, 14.
meinschaftlich, die Worte: ὁσοι αν μη δεξωνται ι
durch den Beysatz: μηδε ακουσωσιν ὑμων, wovon l
9, 5. nichts hat.

10, 26. bestimmt er das „λεγοντες“ des Matt
(19, 25.) durch den Zusatz: προς ἑαυτους. Und e
14, 4. das „ηγανακτησαν“ des Matthäus (26
durch die Worte: ησαν αγανακτουντες προς ἑαυτ

10, 52. ist bey ηκολουθει der Zusatz: εν τη ὁ

11, 23. sind die Worte des Matthäus (21, 21.)
εχητε πιστιν so paraphrasirt: ὁς αν — — πιστ
οτι, ἁ λεγει, γινεται.

13, 15. ist „καταβατω“ durch „εις την οικιαν“ ihr bestimmt, welches jedoch wegen des Subjects „ὁ επι ου δωματος“ entbehrlich war.

Ebenso steht 16, 5. εις το μνημειον bey „εισελθουσαι.“ Lucas (24, 3.) hat blos das Letztere.

Hieher gehört auch 15, 32. ἱνα ιδωμεν και πιστευσωμεν.

Hier ist zugleich dieses zu erwähnen, daß Marcus rn ein bestimmteres Verbum setzt, wo die andern beyden Evangelisten ein allgemeines haben. So steht 5, 37. συνακολουθειν für das εισελθειν des ucas (8, 51.) [13] — επετιμησε 8, 33. für ειπε in Matth. 16, 23. — επηρωτα 8, 5. für λεγει Matth. 5, 34. Ebenso 8, 29. vergl. mit Matth. 16, 15. und uc. 9, 20. ferner 12, 28. vergl. mit Matth. 22, 35. uch 14, 61.; für ειπεν Matth. 26, 63. — απεκριθη 28. für ειπε Matth. 15, 27. — διηγεισθαι 9, 9. ür ειπειν Matth. 17, 9. — εδιδασκε 11, 17. für λεγει Matth. 21, 13. und Luc. 19, 46. — διεστελλετο 15. für ειπεν Matth. 16, 6. — κατεκριναν 14, 64. ür ειπον Matth. 26, 66.

Seltener hat er ein allgemeines Verbum, wo die anderen n bestimmteres haben, wie 5, 43. ειπε δοθηναι, wofür uc. 8, 55. διεταξεν δοθ. — 10, 49. ειπεν αυτον φωνηθηναι, wofür Luc. 18, 40. εκελευσεν αυτον αχθηναι προς αὐτον. — 12, 14. λεγουσιν, wofür Luc.

13) Daher ist wahrscheinlich 8, 34. „ακολουθειν,“ welches mehrere Handschriften haben, dem „ελθειν“ des gewöhnlichen Textes und des Matthäus (16, 24.) vorzuziehen, vergl. Paulus II. Th. S. 536.

20, 21. επηρωτησαν. — 12, 35. ελεγε (wie Luc. 20, 41. ειπε), wofür Matth. 22, 41. επηρωτησεν.

Den — selbst zur Bestimmung des Prädicates dienenden — Adverbien fügt Marc. nicht selten noch genauere Bestimmungen hinzu. So

5, 5. διαπαντος νυκτος και ἡμερας.

7, 21. εσωθεν εκ της καρδιας.

8, 4. ὡδε επ' ερημιας.

10, 30. νυν εν τῳ καιρῳ τουτῳ,

13, 29. εγγυς επι θυραις.

14, 30. το σημερον, εν τῃ νυκτι ταυτῃ.

14, 43. ευθεως, ετι αυτου λαλουντος.

1, 42. ειποντος αυτου [14]) ευθεως.

Manchen aus dem Hebräischen oder Aramäischen entlehnten Wörtern, sowohl Substantiven, als Verben, fügt er eine griechische Erklärung bey. Dies geschicht in folgenden Stellen:

3, 17. Βοανεργες, ὁ εστιν, υἱοι βροντης.

5, 41. Ταλιθα κουμι, ὁ εστι μεθερμηνευομενον· Το κορασιον, εγειραι.

7, 12. κορβαν, ὁ εστι, δωρον.

7, 34. εφφαθα, ὁ εστι, διανοιχθητι.

10, 46. Βαρτιμαιος ὁ υἱος Τιμαιου.

15, 22. επι Γολγαθα τοπον· ὁ εστι μεθερμηνευομενον, κρανιου τοπος. (auch Matth. 27, 33.)

---

14) Wenn anders diese Worte nicht ein Glossem sind, da sie in mehreren Handschriften fehlen. Jedoch sind sie dem Sprachgebrauche des Marcus nicht entgegen. Auch 4, 17. gehen vor „ευθεως" Genitivi absoluti her, „γενομενης θλιψεως η διωγμου."

15, 34. Ελωϊ, Ελωϊ, λαμμα σαβαχθανι; ὁ εστι μεθερμηνευομενον· ὁ Θεος μου etc. εις τι με εγκατελιπες; (doch auch Matth. 27, 46.)

Hieher kann auch gerechnet werden 14, 36. Αββα[15]) πατηρ, und 3, 22. ὁτι Βεελζεβουλ εχει, και οτι εν τω αρχοντι των δαιμονιων εκβαλλει τα δαιμονια.

So fügt er auch 7, 2. dem κοιναις χερσι, weil er κοινος in der hellenistischen, nicht in der gewöhnlichen Bedeutung genommen werden sollte, eine Erklärung hinzu: τουτ' εστιν, ανιπτοις.

So substituirt er auch, unstreitig erklärend, 9, 43. dem „εις την γεενναν" die Worte: εις το πυρ το ασβεστον.

15) Hier, so wie 15, 34., wo ελωι = אֱלָהִי steht, (Galiläische Aussprache eines Chaldäischen Wortes, das auch in der Alex. Uebersetzung Judic. 5, 5. vorkommt,) und an mehrern der obigen Stellen, ist große Wahrscheinlichkeit, daß uns Marcus die eignen Worte Jesu aufbehalten habe. Eben dies ist der Fall 10, 15. in Hinsicht des Wortes „ραββουνι," wobey Paulus III. Th. S. 33. die Frage aufwirft: „War Marcus etwa selbst unter den Begleitern Jesu?" (Auch 8, 29. hat Marc. wahrscheinlich allein die eignen Worte des Petrus aufbewahrt, ohne die Zusätze bey Lucas (9, 20.) und Matthäus (16, 16.) zumal da der Zusatz bey dem Letzteren „ὁ υἱος του Θεου" mit „ὁ Χριστος" zusammenfällt. Auch 14, 61. „συ ει ὁ Χριστος, ὁ υἱος του ευλογητου" sind vermuthlich die eignen Worte des Hohenpriesters. Der Jude sprach den Namen Gottes nicht gern aus, sondern setzte בָּרוּךְ (wie Dan. 3, 28.) und andre tecta nomina dafür, Paulus III. Th. S. 669. — Uebrigens hat man bekanntlich aus solchen Erklärungen Aramäischer u. a. Ausdrücke oft die Tradition bestätigen wollen, daß Marcus zunächst für Römische Christen geschrieben habe. Vgl. Paulus II. Th. S. 350.

Lucas 19, 38. gemeinschaftlich hat, zur Erklärung bey [19].

11, 16. erzählt er, daß Jesus noch anderem Unwesen im Jerusalemischen Tempel ein Ende gemacht habe, („και ουκ ηφιεν, ινα τις διενεγκῃ σκευος δια του ιερου“) als dessen Matthäus 21, 12. und Lucas 19, 45. gedenken.

12, 12. fügt er den Worten: εφοβηθησαν τον οχλον, die er mit Matthäus (21, 46.) und Lucas (20, 19.) gemeinschaftlich hat, hinzu: και αφεντες αυτον απηλθον, weil ihm jene nicht hinreichend zur Deutlichkeit schienen.

12, 14. fügt er der Frage: Εξεστι κηνσον δουναι u. s. w. noch eine, und zwar speciellere und eben darum bestimmtere, hinzu: Δωμεν, η μη δωμεν;

12, 23. enthalten die Worte: όταν αναστωσι (nämlich οἱ νεκροι) — wenn sie anders ächt sind — keineswegs eine Tautologie, sondern eine sehr richtige Erklärung, daß die vorhergehenden: εν τῃ ουν αναστασει im Munde der Sadducäer nur als hypothetisch gesprochen zu denken seyen: „wenn anders die Todten auferstehen werden“ [20].

15, 4. fragt Pilatus Jesum: ουκ αποκρινῃ ουδεν; ιδε, ποσα σου καταμαρτυρουσιν. In Matth. 27, 13. ist blos der letztere Satz angegeben.

15, 30. schickt er den Worten der um das Kreutz Jesu herum Stehenden: καταβα απο του σταυρου den Satz: σωσον σεαυτον voraus.

---

19) „Nichtpalästinenser — sagt Paulus III. Th. S. 102. — konnten eine solche Erklärung nöthig haben.“

20) Paulus III. Th. S. 290. Kunöl Commentar. in Marc. p. 150.

5. Nähere Bestimmung des Ortes.

1, 28: „αἱ εχομεναι κωμοπολεις" statt des unbestimmtern „αἱ ἑτεραι πολεις" in Lucas 4, 43.

4, 1. „καθησθαι εν τῃ θαλασσῃ," wofür Matth. 13, 1. „καθησθαι" allein steht. — Ebenso das. „προς την θαλασσαν επι της γης (nämlich ὁ οχλος ην") für das „επι τον αιγιαλον," welches Matth. a. a. O. hat.

4, 38. wird der Ort im Schiffe bestimmt, wo Jesus schlief („εν τῃ πρυμνῃ, επι το προςκεφαλαιον.")

5, 11. wird bemerkt, daß die Heerde, in welche sich die Dämonischen stürzten, am Berge weidete.

5, 20. wird die Gegend bestimmt, in welcher der Geheilte die Sache bekannt machte: εν τῃ Δεκαπολει.

Eben so wird 6, 45. die Gegend, wohin sie schifften, durch den Zusatz „προς Βηθσαϊδαν" bey „προαγειν εις το περαν" näher bezeichnet, wodurch die Erzählung erst ihr volles Licht erhält.

6, 55. ist „ὁπου ηκουον, οτι εκει εστι" nähere Bestimmung des Locals von „προςηνεγκαν αυτῳ τους κακως εχοντας" in Matth. 14, 35.

7, 31. ist das „εκειθεν" des Matthäus (15, 29.) durch εκ των οριων Τυρου deutlicher gemacht.

8, 10. setzt Marcus bestimmter, als Matthäus (15, 39.), der „Μαγδαλα" hat, „Δαλμανουθα" (vermuthlich ein Dorf oder Gut, das zu Migdal gehörte) [21]).

8, 27. εις τας κωμας Καισαρειας" (nämlich εξηλ-

21) „Ein Beweis, daß er gern noch genauer in seinen Beschreibungen ist." Paulus II. Th. S. 401.

θεν ὁ Ιησους) ist deutlicher, als „εις τα μερη Κ." Matth. 16, 13. Ebendaselbst wird bemerkt, daß es auf dem Wege in der Gegend von Cäsarea („εν τη ὁδῳ") war, daß Jesus die Jünger fragte, für wen man ihm halte.

9, 30. wird bemerkt, daß die Aeußerung Jesu von seinen bevorstehenden Leiden und seinem Tode in Galiläa gethan worden.

12, 41. macht die Notiz „καθισας ὁ Ιησους κατεναντι του γαζοφυλακιου," die gleich folgende Aeußerung Jesu erklärbarer und dabey interessanter.

13, 3. wird das Locale genauer, als Matth. 24, 3., durch den Zusatz: κατέναντι του ἱερου bestimmt, und dadurch theils die Erzählung mit der vorhergehenden (V. 1. 2.) in einigen Zusammenhang gebracht, theils die Beziehung in der Frage, welche die Jünger V. 4. an Jesum thun, deutlicher gemacht.

15, 39. wird durch den Zusatz zu „ὁ κεντυριων": ὁ παρεστηκως εξ εναντιας αυτου (nämlich του Ιησου) die Aeußerung dieses Mannes begreiflicher.

15, 16. wird durch den Zusatz zu „εσω της αυλης," nämlich „ὁ εστι πραιτωριον," der Palast des Prätors von dem des Hohenpriesters, der Matth. 26, 58. und in den Parallelen auch „αυλη" genannt wird, unterschieden [22].

16, 5. ist zu den Worten „ειδον νεανισκον καθημενον" gesetzt: εν τοις δεξιοις.

6. Zeitbestimmungen.

Ob Marcus gleich im Ganzen um Stellung der Er-

---

22) Paulus III. Th. S. 731 fg.

hlungen nach der Zeitfolge unbekümmert ist [23]): so ersänzt er doch zuweilen im Einzelnen die Zeit.

23) Er bestimmt öfters in seinen Nachrichten die Zeit auch da nicht genau, wo es die beyden andern Evangelisten thun. Z. B. 1, 40. knüpft er das Folgende an das Vorige blos durch „και“ an, wo doch Matthäus (8, 1.) bestimmt sagt: καταβαντι αυτῳ απο του ορους etc. Eben so sagt er 2, 23. minder genau: και — — εν τοις σαββασι, wie Matth. 12, 1., wo dagegen Lucas (6, 1.) sagt: εγενετο εν σαββατῳ δευτεροπρωτῳ. Auch sonst reiht er unzählige Mal eine neue Erzählung blos durch „και“ an, s. 3, 1. (Matth. 12, 9. και μεταβας εκειθεν etc.) 6, 14. (Matth. 14, 1. εν εκεινῳ τῳ καιρῳ.) 14, 48. (Matth. 26, 55. εν εκεινῃ τῃ ὡρᾳ.) 3, 13. (Luc. 6, 12. εν ταις ἡμεραις ταυταις.) 3, 35. 4, 21. 24. 26. 5, 1. 6, 1. 7, 1. 8, 22. 27. 9, 1. 10, 13. 35. 46. 11, 27. 12, 18. 35. 38. 41. 13, 1. 3. auch zuweilen durch „και ιδου“ 5, 22. oder „και ευθεως“ 8, 10. oder höchstens durch „εγενετο εν εκειναις ταις ἡμεραις“ 1, 9. 8, 1. — Kann man daraus schliessen, daß er entweder die Zeit mancher Ereignisse nicht gewußt, oder die Zeitbestimmung derselben bey den andern beyden Evangelisten für unrichtig gehalten habe? — Nur selten hat er, mit den andern Evangelisten gemeinschaftlich, die Morgen- oder Abendzeit, zu welcher Etwas gethan nnd gesprochen worden, bezeichnet. 1, 35. πρωΐ εννυχον. (noch genauer, als Luc. 4, 42. γενομενης ἡμερας.) 6, 35. ηδη ὡρας πολλης γενομενης. (Matth. 14, 15. οψιας γενομενης. Luc. 9, 12. ἡ ἡμερα ηρξατο κλινειν.) 1, 32. οψιας γενομενης. (wie Matth. 8, 16., aber Luc. 4, 40. δυνοντος του ἡλιου.) 6, 47. dieselben Worte (auch Matth. 14, 23.) — Auch 9, 2. hat er, mit Matth. 17, 1. gemeinschaftlich, die bestimmte Angabe: μεθ' ἡμερας ἑξ. (Lucas aber 9, 28. unbestimmter: ωσει ἡμεραι οκτω.) — Desto mehr ist seine chronologische Genauigkeit in der Geschichte vom Leiden, Sterben und der Auferstehung Jesu befremdend, wo er nicht nur alle bestimmtern Zeitangaben mit den bey den andern Evangelisten gemein hat, vergl. 14, 1. 12. 17. 68. 72. 15, 1. 33. 34. 42. 16, 1. 2., sondern auch überdies noch einige ihm eigenthümliche, nämlich 15, 25. 16, 9. In 14, 30. drückt er sich wenigstens bestimmter aus, wenn er sagt: το σημερον, εν τῃ νυκτι ταυτῃ, als Matth. 26, 34.

2, 1. „δι' ἡμερων“ (nämlich παλιν εισηλθεν εις Καπερναουμ.)

2, 26. bestimmt er durch „επι Αβιαθαρ του αρχιερεως“ [24]) die Zeit, zu welcher das, worauf sich Jesus dort beruft, vorgefallen war.

4, 35. „οψιας γενομενης.“ Dieser Zusatz ist aus dem Zusammenhange nicht unwahrscheinlich geschlossen [25]).

Weniger Grund war wohl, 5, 1. die unbestimmte Zeitangabe des Lucas (8, 22.): εν μια των ἡμερων in eine bestimmte: εν εκεινη τη ἡμερα zu verwandeln.

6, 2. „γενομενου σαββατου“ bey den Worten: ηρξατο εν τη συναγωγη διδασκειν — eine Notiz, die für jüdische Leser überflüssig war, weil Jeder wissen mußte, daß man nur an den Sabbathen die Synagoge besuchte. Matthäus (13, 54.) hat sie daher nicht [26]).

8, 1. „εν εκειναις ταις ἡμεραις“ als Einleitung zu der Erzählung von den viertausend Gespeisten.

10, 30. wird „εαν μη λαβη ἑκατονταπλασιονα“ näher bestimmt durch den Beysatz: νυν εν τω καιρω τουτω, und das entgegengesetzte „ζωην αιωνιον“ durch „εν τω αιωνι τω ερχομενω.“

11, 11. „οψιας ηδη ουσης της ὡρας εξηλθεν εις Βηθανιαν.“ Matthäus (21, 17.) hat diese Nachricht auch, jedoch ohne eine Zeitbestimmung.

---

24) Dieser Zusatz hat aber eigene historische Schwierigkeiten, s. Paulus II. Th. S. 33. Aus diesem and andern Gründen erklärt ihn Gratz S. 196. für ein fremdartiges Einschiebsel.

25) Paulus II. Th. S. 249.

26) Gratz S. 126.

11, 19. 20. ὅτε ὀψὲ ἐγένετο, ἐξεπορεύετο ἔξω τῆς πόλεως. Καὶ πρωῒ παραπορευόμενοι εἶδον τὴν συκῆν etc. Eine äußerst genaue Zeitbestimmung, wodurch der Gang der Sache langsamer und folglich natürlicher und erklärbarer erscheint. In Matth. 21, 20. fehlt jede Zeitangabe; die Sache ist so erzählt, als wenn das Verdorren des Feigenbaums auf der Stelle geschehen und von den Jüngern eben so schnell bemerkt worden wäre [27]).

Zuweilen bestimmt er jedoch die Zeit nur ungefähr, wo die beyden andern Evangelisten ganz bestimmte Angaben haben.

6, 48. in der Beschreibung des Seesturmes sagt er: περὶ τετάρτην φυλακὴν τῆς νυκτὸς ἔρχεται πρὸς αὐτούς, welches wohl der Wahrheit näher ist, als das allzubestimmte „τετάρτῃ φυλακῇ" des Matthäus (14, 25.) [28]).

Wo er Jesum von seiner Auferstehung reden läßt, da zieht er das unbestimmtere, dem Erfolg gemäßere, „μετὰ τρεῖς ἡμέρας" dem bestimmtern „τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ" der andern Evangelisten vor, s. 10, 34. (vergl. Matth. 20, 19. Luc. 18, 33.) und 9, 31.

7. Bestimmtheit in Zahlen.

5, 13. bestimmt er die Anzahl der Schweine, unter welche sich der Dämonische stürzte. Es waren „ὡς δισχίλιοι."

---

27) Paulus III. Th. S. 85. 151. u. 173. Gratz S. 137.

28) Gratz S. 127. bemerkt hiebey: „So liebt ein Schriftsteller diesen, und ein andrer einen andern Ausdruck; der eine ist rasch und giebt die bestimmte Zahl an, während der andere bescheiden auftritt und Spielraum läßt."

5, 42. wo er die Heilung eines Mädchens erzählt, fügt er die Notiz bey: ἠν γαρ ετων δωδεκα, — vielleicht, um mehr Theilnahme für sie zu erregen.

6, 7. berichtet er — einstimmig mit Lucas (10, 1.) — daß Jesus die zwölf Jünger zwey und zwey (δυο δυο) ausgeschickt habe.

14, 30. sagt er: πριν η δις αλεκτορα φωνησαι, drückt sich also bestimmter aus [29]) als Matthäus (26, 34.), welcher blos sagt: πριν αλεκτ. φων. Consequent ist es daher, wenn Marc. 14, 72. gesagt wird: αλεκτωρ εφωνησε, mit dem Zusatz: εκ δευτερου — mit Rücksicht auf V. 68.

Zuweilen reducirt er die Zahlen, welche die beyden andern Evangelisten haben. So läßt er 6, 44., bey Angabe der Zahl der Gespeiseten, den die Sache vergrößernden Umstand: χωρις γυναικων και παιδιων, den Matthäus (14, 21.) hat, weg, vermuthlich weil er ihm unwahrscheinlich vorkam. Eben so bedeutend ist 8, 9. die Weglassung derselben Worte, die Matthäus (15, 38.) bey „τετρακισχιλιοι" hat. Auch 8, 8. ist das bloße „ἑπτα σπυριδας" wahrscheinlicher, als das „ἑπτα σπυρ. πληρεις" des Matthäus (15, 37.), zumal da das Letztere dem sonstigen Hange des Marcus zu Uebertreibungen [30]) angemessener gewesen wäre.

8. Beschreibung der Art und Weise gewisser Handlungen.

2, 4. zeigt er die Möglichkeit dessen, was Lucas, etwas

---

29) „vermuthlich nach dem hieher bezogenen Erfolg" — sagt Paulus III. Th. S. 598. vergl. S. 603. „Der Petriner, Marcus, ist hier sehr pünctlich, auch die drey Theile der dritten Nachtwache zu unterscheiden."

30) s. davon unten.

undeutlich, so ausdrückt: δια των κεραμων καθηκαν αυτον, durch die Beschreibung: απεστεγασαν την στεγην, όπου ην, και εξορυξαντες etc.

10, 21. fügt er den Worten Matth. 19, 21. und Luc. 18, 22. „ακολουθει μοι“ die Erläuterung [31]) hinzu: αρας τον σταυρον.

Besonders ist es ihm eigen, die Art, wie Jesus bey Krankenheilungen verfuhr, etwas genauer anzugeben, als die beyden andern Evangelisten gethan haben [32]). Namentlich wird das Auflegen der Hände dabey oft erwähnt.

1, 41. εκτεινας την χειρα ἡψατο αυτου.

1, 31. κρατησας της χειρος αυτης. Eben so 5, 41.

6, 5. αῤῥωστοις επιθεις τας χειρας, εθεραπευσε. Daher die Kranken oder ihre Verwandten zuweilen die Art der Heilung vorschreiben, welche Jesus, wie sie wußten, häufig wählte. 5, 23. sagt ein αρχισυναγωγος bittend zu Jesu: ἱνα ελθων επιθῃς αυτῃ (nämlich τῃ θυγατρι) τας χειρας, ὁπως σωθῃ. 7, 32. παρακαλουσιν αυτον, ἱνα επιθῃ αυτῳ (nämlich τῳ κωφῳ μογιλαλῳ) την χειρα. 8, 22. παρακαλουσιν αυτον, ἱνα αυτου ἁψηται (nämlich του τυφλου) [33]).

---

31) die als solche nicht auszulassen zu seyn scheint, obgleich einige Handschriften dagegen sind, s. Paulus II. Th. S. 775.

32) Vgl. Paulus II. Th. S. 385. 501. 569.

33) Da Markus öfters meldet, daß die Kranken gewünscht haben, Jesum nur berühren zu können, s. 3, 10. 5, 28. 6, 56. vergl. auch Matth. 14, 36., so meint Paulus II. Th. S. 501. daß man die obigen Worte auch so übersetzen könne: Die Leute baten Jesum, daß er, der Blinde, ihn, Je-

Vorzüglich sind die Erzählungen 7, 33 ff. 8, 23 ff.[34]) auch 9, 14 ff. und 25 ff. in Hinsicht auf die Heilart Jesu merkwürdig.

Auch in Ansehung der Apostel wird bemerkt, daß sie sich gewisser äußerlichen Mittel bey ihren Heilungen bedienten. 6, 13. heißt es: ηλειφον ελαιῳ πολλους αῤῥωστους και εθεραπευον.

Außerdem führt Marcus auch, zum Theil einstimmig mit den beyden andern Evangelisten, die Machtsprüche an, durch welche Jesus oft die Heilung beförderte.

1, 41. spricht Jesus zu dem Aussätzigen: καθαρισθητι.

1, 25. zu dem Dämon in dem Kranken: φιμωθητι [35]), και εξελθε εξ αυτου.

2, 5. zu dem Paralytischen: τεκνον, αφεωνται σοι αἱ ἁμαρτιαι.

3, 5. zu dem Menschen mit der erstarrten Hand: εκτεινον την χειρα σου.

9, 25. zum Dämon: εξελθε εξ αυτου, και μηκετι εισελθης εις αυτον.

---

sum, berühren dürfte. Allein obgleich bey Marcus „αυτος" zuweilen in Hinsicht seiner Beziehung etwas zweydeutig ist (s. davon weiter unten): so ist doch wohl wegen V. 23. die obige Erklärung wahrscheinlicher.

34) „Eine der wenigen dem Marcus eigenen Erzählungen. Seine Aufmerksamkeit auf gewisse Umstände, welche Jesus bey seinen Heilungen angewendet hatte, scheint ihn zu Aufbewahrung dieser Paradosis oder Anekdote veranlaßt zu haben, die er wohl selbst von dem Geheilten oder dessen Bekannten gehört haben mochte." Paulus II. Th. S. 499.

35) Vgl. was Jesus zum stürmenden Meere sagt 4, 39.: Σιωπα, πεφιμωσο.

Die Stellen 5, 41. und 7, 34. sind schon unter No. 3. ngeführt worden.

Hieher gehört auch — was öfters gemeldet wird — daß ὑπαγε εις ειρηνην“ oder blos „ὑπαγε“ zu den Kranken sagt worden. Jenes 5, 34., dieses 7, 29. 9, 51.

Andeutung der Veranlassung zu gewissen Aeußerungen.

2, 18. wird durch den Zusatz: και ησαν οἱ μαθηται ωαννου και οἱ Φαρισαιοι νηστευοντες die Veranlassung der Frage, die Jesu vorgelegt wurde, bestimmt angegeben. ey Matthäus (9, 14.) und Lucas (5, 33.) überrascht iese Frage den Leser.

Eben so ist 7, 2. „ιδοντες τινας των μαθητων αυτου οιναις χερσι — — εσθιοντας αρτους“ Einleitung zu er gleich folgenden Rede Jesu. Matthäus (15, 1.) hat ene nicht.

8, 32. enthalten die Worte: και παρῥησια τον λογον ελαλει die nächste Ursache, warum Petrus es wagte, Jesu in die Rede zu fallen [36].

8, 33. giebt Marcus durch die Worte: και ιδων τους μαθητας αυτου den Fingerzeig, warum Jesus gerade jetzt, n der Nähe anderer Lehrjünger, eine so muthlos klingende Warnung, als ihm Petrus gegeben, nicht ohne laute Rüge ieß [37].

11, 14. soll der Zusatz: και ηκουον οἱ μαθηται αυτου auf V. 21. vorbereiten.

S. auch 12, 28. unter No. 10.

---

36) Paulus II. Th. S. 504.

37) ebend. S. 505.

10. Zusätze, welche den Zusammenhang andeuten.

4, 16. ist, sehr passend, durch „ὁμοιως“ das Folgende: ὁυτοι εισιν οἱ επι τα πετρωδη σπειρομενοι mit dem Vorhergehenden: ὁυτοι εισιν οἱ παρα την ὁδον verknüpft.

6, 48. fand Marcus nöthig, die Notiz: και ειδεν αυτους βασανιζομενους εν τω ελαυνειν einzuschalten, um die deutlichere Einsicht in den Zusammenhang der Erzählung, die er übrigens mit Matth. 14, 24. gemein hat, zu befördern.

7, 24. 25. ist das Vorhergehende mit dem Nachfolgenden durch die Bemerkung: και εισελθων εις οικιαν, ουδενα ηθελε γνωναι· και ουκ ηδυνηθη λαθειν weit besser verkettet, als Matth. 15, 21. 22.

Hieher gehört auch, daß Marcus öfters — ausdrücklich oder stillschweigend — auf frühere Erzählungen Rücksicht nimmt.

1, 15. schickt er den Worten, womit Jesus zuerst unter den Juden auftrat: ηγγικεν ἡ βασιλεια του Θεου u.s.w. welche er mit den beyden andern Evangelisten gemein hat, diese voran: πεπληρωται ὁ καιρος, um zu zeigen, in wiefern Jesus doch mehr, als der Täufer (V. 4.) gesagt habe. Matthäus schien ihm das Thema Beyder gar zu gleichlautend anzugeben [38].

1, 19. weist er durch „και αυτους“ offenbar auf V. 16. („αμφιβαλλοντας αμφιβληστρον εν τη θαλασση“) zurück.

3, 30. wird durch die Worte: Ὁτι ελεγον· Πνευμα ακαθαρτον εχει an die Aeußerung der Pharisäer V. 22:

---

38) nach Paulus I. Th. S. 283.

τι Βεελζεβουλ εχει wieder erinnert, weil die Beziehung der Argumentation, ihrer Länge wegen (V. 23—29.), nicht vergessen seyn konnte. Lucas (11, 18.) hat die obigen Worte in einer andern Verbindung.

5, 15. ist den Worten: θεωρουσι τὸν δαιμονιζομενον καθημενον hinzugefügt: τον εσχηκοτα τον λεγεωνα [39]), mit Rücksicht auf V. 9.

6, 30. „Die Apostel meldeten Jesu, bey ihrer Rückkehr, nicht nur, was sie gethan hatten, sondern auch „όσα εδιδαξαν." Dies fügt Marcus offenbar mit Rücksicht auf 3, 14. hinzu, wo die Geschäfte angegeben sind, zu welchen Jesus die Apostel bey ihrer Aufnahme bestimmte.

6, 52. „ου γαρ συνηκαν επι τοις αρτοις," nimmt Rücksicht auf die Erzählung V. 35—44.

8, 1. „παλιν" bey „παμπολλου οχλου οντος" etc., welches sich in mehreren Handschriften findet — weiset auf 6, 31. zurück [40]).

8, 19. 20. ist mit Beziehung auf die zwey Erzählungen 6, 35 ff. und 8, 1 ff. gesagt.

9, 30. wird durch „εξελθοντες εκειθεν" auf 8, 27.

---

39) Diese Worte fehlen in manchen Handschriften, vermuthlich weil sie einigen Grammatikern, welche mit dieser Eigenthümlichkeit des Marcus, einzelne Umstände zu erklären, unbekannt waren, überflüssig schienen. S. *Kunöl* Comment. in Marc. p. 63. — Vielleicht kommt dieser Zusatz auch auf Rechnung der Vergrößerungssucht des Marcus, wovon unten. Wenigstens ist der Zusammenhang der Stelle für diese Ansicht.

40) Auch Paulus nimmt dieses παλιν durch die Bemerkung in Schutz, daß Marcus Winke und Beziehungen dieser Art zu geben liebe, s. II. Th. S. 395.

(εξηλθεν ὁ Ιησους εις τας κωμας Καισαρειας Φι-
λιππου) Rücksicht genommen [41]).

12, 28. weisen die Worte: ακουσας (nämli
των γραμματεων) αυτων (näml. Φαρισαιων od.
δουκαιων) συζητουντων, und ειδως, ότι καλως
απεκριθη auf V. 13 ff. und 18 ff. zurück, und en
so zugleich die Veranlassung zu der folgenden Unterred

14, 6. ist zu den Worten Jesu: παντοτε τους
χους εχετε μεθ' ἑαυτων hinzugesetzt: και, όταν θ
δυνασθε αυτους ευ ποιησαι, mit bestimmterer Ri
auf die Aeußerung der Jünger V. 5. ηδυνατο τοι
μυρον — — δοθηναι τοις πτωχοις [42]).

14, 59. ist dem Zeugniß, welches Einige gegen
ablegten (V. 57.), ein Urtheil beygefügt: και ουδε
ιση ην ἡ μαρτυρια αυτων, wodurch zugleich auf V
„και ισαι αἱ μαρτυριαι ουκ ησαν“ Rücksicht gen
wird.

15, 12. ist „παλιν“ hinzugesetzt, mit Rücksi
das, was V. 9. erzählt worden. Diese Besonnenhe
mißt man in Matth. 27, 21. vergl. mit V. 17.

II. Aetiologische Zusätze.

6, 34. fügt Marcus die Ursache davon, daß Jesus
leiden gegen den ihn umgebenden Volkshaufen empf
bey, nämlich: ότι ησαν ὡς προβατα μη εχοντα

41) Paulus II. Th. S. 539.

42) ebend. III. Th. S. 516. vermuthet Paulus — fä
— in jenen Worten eine Hinsicht auf „Judas, den
dieb, der, wenn er nur wollte, die Zahl der Bedü
vermindern könnte.“

μενα — was als Supplement zu der Erzählung in Matth. 14, 14. betrachtet werden kann.

6, 52. macht er durch die Reflexion: ου γαρ συνηκαν επι τοις αρτοις· ην γαρ ἡ καρδια αυτων πεπωρωμενη, deutlich, warum man so sehr in Staunen gerieth, als, beym Eintritt Jesu in das Schiff, der Wind sich legte [43]). Zugleich wird dadurch die Aeußerung der Schiffer bey Matthäus (14, 33.) erklärbarer.

7, 9. giebt er, wenn auch nicht allein, doch wenigstens deutlicher und bestimmter, als Matthäus (15, 3.), durch sein „δια την παραδοσιν ὑμων" den Grund an, warum die Pharisäer das göttliche Gesetz übertraten, indem er sagt: ἱνα την παραδοσιν υμων στησητε.

8, 3. setzt er, zur bessern Einsicht des Vorhergehenden (vergl. Matth. 15, 32.), hinzu: τινες γαρ αυτων μακροθεν ἡκουσι.

9, 6. fügt er, um zu erklären, wie leicht damals Petrus etwas Unüberlegtes sagen konnte, nicht nur, einstimmig mit Lucas (9, 33.): ου γαρ ηδει, τι λαλησει, sondern auch noch besonders die Bemerkung hinzu: εκφοβοι γαρ εγενοντο [44]).

9, 39. hat er allein den Grund beygefügt, warum Jesus wollte, daß die Jünger dem Menschen, der in seinem Namen Dämonen beschwor, es nicht wehren sollten, nämlich: ουδεις γαρ εστιν, ὁς ποιησει δυναμιν επι τῳ ονοματι μου, και δυνησεται ταχυ κακολογησαι με.

11, 6. ist der Zusatz: και αφηκαν αυτους, d. h. man verstattete den Jüngern, den Esel wegzuführen, ganz dazu

---

43) Paulus II. Th. S. 328.
44) vergl. ebend. II. Th. S. 541.

geeignet, das Folgende, welches eine solche Erlaubniß voraussetzt, erklärbarer zu machen.

11, 13. macht Marcus durch den Zusatz: ου γαρ ην καιρος συκων begreiflich, warum Jesus auf dem Feigenbaume keine Frucht finden konnte.

14, 36. läßt er Jesum die Bitte an Gott: παρενεγκε το ποτηριον απ' εμου τουτο, durch den vorausgeschickten Grund: παντα δυνατα σοι unterstützen [45]).

15, 15. giebt er Folgendes als Grund an, warum Pilatus den Barnabas losließ: βουλομενος τω οχλω το ικανον ποιησαι.

16, 4. zeigt er durch die Worte: ην γαρ μεγας σφοδρα, an, warum die Weiber in Verlegenheit waren, wie sie den Stein von der Grabhöhle wegwälzen sollten.

12. Zusätze, welche Irrungen und möglichen Einwendungen vorbeugen.

5, 18. will er offenbar durch die Wendung: εμβαινοντος αυτου εις το πλοιον, παρεκαλει αυτον etc. die Erzählung des Lucas (8, 37 fg.) aufklären, bey dessen „αυτος εμβας — — ὑπεστρεψεν· εδεετο δε αυτου ὁ ανηρ" die Bedenklichkeit blieb, wie dann erst, wann Jesus schon eingestiegen war, der Dämonische bitten konnte [46]).

6, 1. „και ακολουθουσιν αυτω οἱ μαθηται αυτου (nämlich εις την πατριδα αυτου)" und zwar folgen &c. setzt er wahrscheinlich deswegen hinzu, weil einem leicht bey

45) „Daß Jesus die Sache gerade von dieser Seite ansahe, folgt daraus nicht." Paulus III. Th. S. 618.

46) ebend. I. Th. S. 377.

fallen konnte: Wie gieng denn aber nun Jesus dahin, von wo aus kürzlich Verwandte, die sich seiner als wahnsinnig bemächtigen wollten, gekommen waren [47].

6, 41. „και τους δυο ιχθυας εμεριςε πασι.“ Dieses ergänzt er, damit man die (V. 38. erwähnten) Fische nicht bey der Theilung für vergessen halten sollte. Daher auch der Zusatz V. 42. „και απο των ιχθυων“ (nämlich ηςαν). Eben deswegen fügt er gleichfalls

8, 7. in Beziehung auf die Fische, welche außer dem Brode vorhanden waren, um dem Volke vorgesetzt zu werden, hinzu: και ευλογησας ειπε, και ταυτα παραθειναι [48].

8, 35. wo Jesus sagt: Wer sein Leben verliert um meinetwillen u. s. w., will Marcus unstreitig durch den Zusatz: και του ευαγγελιου (nämlich ενεκεν) die Rücksicht auf die bloße Individualität Jesu, oder die Meinung, als wenn Jesus Etwas für seine Person gefordert oder zugesagt habe, ausschließen [49]. So verhält es sich wohl auch mit demselben Zusatz in 10, 29.

11, 23—26. führt er die ermunternden Worte, die Matthäus 21, 21 fg. hat, noch weiter aus, und sichert sie dadurch gegen falsche Deutung [50].

15, 44. 45. Beyde Verse sind eine Ergänzung der Ge-

---

47) Paulus II. Th. S. 254.

48) Ueber diese und die vorige Stelle bemerkt Paulus II. Th. S. 396. „Sollte etwa schon für die Christen seiner Zeit eine Empfehlung des Fischessens in dieser absichtlichen Genauigkeit liegen? — — — Marc. hat mehrmals schon Rücksichten auf specielle etwas spätere Umstände.

49) ebend. II. Th. S. 536. u. 777.

50) ebend. III. Th. S. 156.

schichte von Jesu Tode. Sie enthalten, daß Pilatus sich gewundert, daß Jesus schon gestorben seyn sollte, den Hauptmann herbeygerufen und ihn darum befragt habe. Vielleicht wollte Marcus durch diese Einschaltung der Meinung vorbeugen, als wenn etwa Jesus allzubald vom Kreuze abgenommen worden wäre [51]).

Hieher gehört auch 15, 16. unter No. 6.

13. Zusätze, Jüdische Sitten und Gebräuche betreffend.

2, 18. ησαν οἱ μαθηται Ιωαννου και οἱ Φαρισαιων νηστευοντες [52]). Die Parallelen Matth. 9, 14. und Luc. 5, 33. ermangeln einer solchen, der Erzählung vorauszuschickenden, Notiz.

7, 3. 4. οἱ Φαρισαιοι και παντες οἱ Ιουδαιοι, εαν μη πυγμῃ νιψωνται τας χειρας, ουκ εσθιουσι, κρατουντες την παραδοσιν των πρεσβυτερων. Και απο αγορας εαν μη βαπτισωνται, ουκ εσθιουσι. Και αλλα πολλα εστιν, ὁ παρελαβον κρατειν, βαπτισμους ποτηριων, και ξεστων, και χαλκιων, και κλινων [53]).

14, 1. ην δε το Πασχα και τα Αζυμα. Jenes, als den ersten Tag des Osterfestes, unterscheidet er von diesem, die sieben Tage, an welchen Speisen und Getränke ohne Gährung genossen wurden, und die mit dem Abend des Pascha begannen [54]). Lucas (22, 1.) ist hier weniger genau.

---

51) Paulus III. Th. S. 838.

52) Dieser Stelle ist schon oben unter No. 9. in anderer Hinsicht gedacht worden.

53) 7, 2. 3. 4. u. 10. hat Paulus (II. Th. S. 333.) vorzüglich zu Folgerungen über die nächste Bestimmung des Evangeliums von Marcus benutzt.

54) ebend. III. Th. S. 508.

15, 42. ην παρασκευη, ὁ εστι προσαββατον.

Auch hat er mit Matthäus und Lucas solche Notizen gemein.

14, 12. τη πρωτη ἡμερα των Αζυμων, ὁτε το πασχα εθυον, fast wie Luc. 22, 7. (εν ᾗ εδει θυεσθαι το πασχα.)

15, 6. κατα δε ἑορτην απελυεν (d. i. ειωθει απολυειν, nach Matth. 27, 15. vergl. Marc. 15, 8.) αυτοις ἑνα δεσμιον, ὁνπερ ητουντο.

Eben so giebt er über Jüdische Meinungen Auskunft 12, 18. Σαδδουκαιοι — —, οἱτινες λεγουσιν αναστασιν μη ειναι.

Daß Marcus bey solchen Bemerkungen zunächst die Bedürfnisse heidnischer Leser berücksichtigt habe, ist darum wahrscheinlich, weil er auch sonst theils Manches anführt, was entweder nur, oder doch vorzüglich, Heiden zu wissen nöthig war [55]), z. B. 15, 12. die Umschreibung des Messias durch „ὁ Βασιλευς των Ιουδαιων" (für das „Χριστος" des Matthäus 27, 22.) und eben so 15, 32. „ὁ Χριστος" mit „ὁ Βασιλευς του Ισραηλ" verbunden, ferner der Zusatz 6, 2. „γενομενου σαββατου" [56]); oder was für sie ein besonderes Interesse haben mußte, z. B. 7, 26. die Notiz: ην δε ἡ γυνη Ἑλληνις, Συροφοινισσα τῳ γενει [57]). 10, 12.

---

55) Hieher gehören auch die Erklärungen Hebräischer u. a. Wörter, wovon oben unter No. 3. ein Verzeichniß mitgetheilt worden ist.

56) s. davon oben unter No. 6.

57) Matthäus (15, 21.) hat diesen Umstand nicht so herausge-

και εαν γυνη απολυση τον ανδρα αὐτῆς και γαμηθη αλλῳ, μοιχαται (wenigstens nach dem gewöhnlichen Texte) [58]); theils Manches, was Heiden anstößig seyn konnte, oder was sie weniger interessirte, entweder wegläßt, oder kürzer anführt, als die andern Evangelisten, oder modificirt. So läßt er 6, 8 ff. in der Instruction der Apostel die Warnung weg: εις ὁδον εθνων μη απελθητε s. Matth. 10, 5. — In 11, 4. setzt er zweydeutig „πωλον" [59]), ein Wort, das von jungen Pferden eben so wohl, als von Eseln verstanden werden kann, offenbar, um nichts seinen ausländischen (occidentalischen?) Lesern Anstößiges zu sagen [60]). — 1, 5. „πασα ἡ Ιουδαια χωρα" ist bey weitem nicht so detaillirt, als Matth. 3, 5. („Ἱεροσολυμα και πασα ἡ Ιουδαια και πασα ἡ περιχωρος του Ἰορδανου.") Ausländern konnte an einer so detaillirten Angabe in diesem Falle

---

haben, sondern sein „γυνη χηρευουσα," das ohnehin weniger bestimmt ist, gleich mit in die übrige Erzählung verwebt.

58) Unter den Heiden war es nichts Seltenes, daß die Weiber sich von ihren Männern scheiden ließen, um eine neue Verbindung einzugehen, s. 1 Corinth. 7, 10 fg. Dies mochte den Marcus zu dieser richtigen Entwickelung und Ausführung der Grundbegriffe Jesu veranlassen. Oder, falls dieselbe von Jesu selbst herrührte, ließ sie Matthäus (19, 9.) weil er sein Evangelium für Palästinenser bestimmte, weg. s. Paulus II. Th. S. 731. u. 743. und *Kuinöl* p. 134.

59) s. Wetstein zu d. St.

60) „So verwandelt Josephus in Archaeol. 5, 7. 6. u. 15. 17, 9. 6. Esel in Pferde, um der Römer willen. An andern Stellen setzt Jos. gleichfalls das unbestimmte „κτηνος." s. Paulus III. Th. S. 146.

nicht viel liegen [61]). — 13, 18. ist μηδε σαββατῳ, nach den Worten: προσευχεσθε, ινα μη γενηται ἡ φυγη ὑμων χειμωνος, als für Nichtjuden minder interessant, weggelassen. — 9, 33. ist die Erzählung, welche Matthäus 17, 24—27. hat, übergangen, weil das, worauf sie sich bezieht, nämlich das Einfordern der Didrachme, sich zunächst nur auf Palästinensische Eigenheiten einschränkte [62]). — 7, 24—29. liefert Marcus im Ganzen die Erzählung mit Rücksichten auf nicht-jüdische Leser, und daher mit Auswahl. Er läßt, was noch außer dem Hause vorgegangen und gesagt worden war, s. Matth. 15, 22—24. ganz weg, darunter das, so leicht einer Mißdeutung ausgesetzte: „Ich bin nicht gesandt, außer zu 2c. Der Vergleichung mit Kindern und Hunden aber schickt er einen mildernden Eingang voraus: „Laß eher die Kinder satt werden" [63]). — Aus Rücksicht auf Nichtjuden läßt er auch die Jüdischen Genealogieen, desgleichen ganze Reihen antipharisäischer Bemerkungen weg, z. B. Matth. 23, 1—39. wozu auch ein Theil der Bergrede Matth. 6, 1 ff. 7, 15 ff. gehört.

Aus demselben Grunde führt er wenige Stellen aus den Propheten und überhaupt aus dem A. T. an. Mehrere hat er, selbst da, wo er übrigens dem (Citaten-reichen) Matthäus ganz folgt, nicht mit aufgenommen, z. B. die Matth. 9, 13. angeführte: ελεον θελω και ου θυσιαν. Viele sind keine eigentlichen Anführungen, sondern blose Anspielungen, oder Stellvertreter der eigenen Worte.

61) s. Gratz S. 173.
62) Paulus II. Th. S. 630.
63) ebend. S. 375.

So ist 4, 12. auf Jesa. 6, 9. 10. fast wie in Luc. 8, 10. angespielt, nur etwas ausführlicher [64]). Die Anspielung auf dieselbe Stelle in 8, 18. entfernt sich noch weiter vom Original [65]). Auch 9, 44. 46. 48., sind Worte des A. T., nämlich Jesa. 66, 24. nur statt eigener gebraucht, wie auch die Umwandlung des Hebr. תָּמוּת und תִכְבֶּה und des τελευτησει und σβεσθησεται der Alex. Uebersetzung, in τελευτα und σβεννυται zeigt. — Zu 9, 12. 13. 14. 21. u. 49. [66]) ist blos im Allgemeinen auf das A. T. Rücksicht genommen, durch die Formeln „πως γεγραπται, καθως γεγρ. επι τινα oder περι τινος, und ἱνα πληρωθωσιν αἱ γραφαι [67]), ohne daß eine Stelle besonders berücksichtigt wäre. — Zuweilen ist blos ein Ausdruck aus einer a. t. Stelle geborgt, ohne daß es angemerkt oder der Verfasser oder das Buch angeführt wird. So „σπηλαιον ληστων“ 11, 17. aus Jerem. 7, 11., desgleichen „το βδελυγμα της ερημωσεως“ aus Dan. 12, 11. [68]) (vergl. Dan. 9, 27. 11, 31.) beydes nach der Alex. Uebers. — Unter den eigentlichen Citaten sind nur zwey von Mar-

64) In der andern Parallele Matth. 13, 14. ist förmliches Citat.

65) In Matth. 16, 9. ist keine Spur von Rücksicht auf diese Stelle.

66) und eben so Matth. 26, 24.

67) Bestimmter sagt Matthäus (26, 56.): ἱνα πληρωθωσιν αἱ γραφαι των προφητων.

68) Matth. 24, 15. ist ausdrücklich gesagt, daß der Ausdruck aus Daniel entlehnt sey. Denn im Marcus sind die Worte: το ῥηθεν ὑπο Δανιηλ του προφητου, welche in einigen Handschriften stehen, unächt, und wahrscheinlich aus Matthäus in den Text gekommen.

cus selbst, die übrigen alle kommen in Reden Jesu vor. Die eine von Marc. selbst angeführte Stelle ist 1, 3. aus Jesa. 40, 3. (Im Ganzen ist hier die Alex. Uebers. benutzt, aber mit denselben Abänderungen, wie Matth. 3, 3. und Luc. 3, 4. nämlich „ποιειτε“ statt „ποιητε“ und „αυτου“ nach „τριβους“ anstatt „τριβους του θεου ἡμων,“ so daß der hebr. Parallelismus der Sätze gewissermaßen verschwunden ist. Uebrigens sind die Worte „εν τῃ ερημῳ“ mit dem vorhergehenden „φωνη βοωντος“ verbunden, wie in Alex. Aber im Original macht קול — — קורא einen besondern Satz aus.) In den gewöhnlichen Ausgaben geht diesem Citat ein anderes, ebenfalls von Marcus, voran, jedoch mit der vorausgeschickten Formel: ὡς γεγραπται εν Ἡσαϊα τῳ προφητῃ, welches die richtigere Lesart ist. (Die andere ist: ὡς γεγρ. εν τοις προφηταις.) Nun ist wohl dem Marcus keine so große Unwissenheit zuzutrauen, daß er nicht hätte wissen sollen, jene Stelle finde sich nicht im Jesaias, sondern in Maleach. 3, 1. Daher ist wohl der ganze Vers, mit Ausschluß der Citationsformel, für ein fremdartiges Einschiebsel von einem unwissenden Abschreiber, der jene Stelle zu V. 3. am Rande, von einem fleißigen Leser des A. T. bemerkt, fand und sie nun in den Text einrückte, zu halten [69]. Sie findet sich übrigens auch in Matth. 11, 10. und Luc. 7, 27. aber in einem ganz andern Zusammenhange, und überdies von Jesu angeführt, nicht von den Evangelisten, auch mit dem Zusatz am Ende: εμπροσθεν σου [70]. Die an-

---

69) s. Gratz S. 172.

70) Wegen der vielen Abweichungen des Textes im Marcus von der Alex. Uebers. und zum Theil auch vom Hebr. meint

dere Stelle, welche Marcus selbst als von Jesu handelnd anführt, ist 15, 28. aus Jesa. 53, 12. *και μετα ανομων ελογισθη.* Sie scheint nach dem Hebr. (אֶת־פֹּשְׁעִים נִמְנָה) angeführt zu seyn. Denn die LXX. haben eine andere Construction: *εν τοις ανομοις ελογισθη.* Schon dieser Umstand ist auffallend, da Marcus außerdem bey seinen Citationen meistens der Alex. Uebers. folgt (s. nachher). Hiezu kommt, daß sehr bedeutende Autoritäten den Vers bey Marcus nicht haben [71]). — Selten hat übrigens M. bey a. t. Stellen, die er Jesum anführen läßt, den Schriftsteller, oder das Buch, oder auch nur die Classe von Schriften, woraus sie genommen sind, namhaft gemacht, weil dies für nichtjüdische Leser kein Interesse haben konnte. Nur 7, 6 fg., wo Jesus eine Stelle aus Jesa. 29, 13. anführt, hat er, mit Matth. 15, 8. 9. gemeinschaftlich: *καλως προεφητευσεν Ἡσαϊας περι ὑμων, ὡς γεγραπται* (Matth. *λεγων* statt *ὡς γεγρ.*) ferner 12, 26. (aus Exod. 3, 15.) die Citationsformel: *ουκ ανεγνωτε εν τη βιβλω Μωσεως, επι του βατου, ὡς ειπεν αυτῳ ὁ θεος* (fast wie Luc. 20, 37. nicht wie Matth. 22, 31. *ουκ ανεγνωτε το ῥηθεν ὑμιν ὑπο του*

Paulus (I. Th. S. 212.) daß Marcus die Stelle nicht aus dem Original, sondern aus Jesu Worten, wie sie Matthäus und Lucas II. II. aufbewahrt hatten, geschöpft habe.

71) Paulus III. Th. S. 824 fg. führt noch mehrere Gründe gegen die Aechtheit der Stelle an. Gratz (S. 252.) hält sie darum für ein späteres Einschiebsel, weil er mit seiner Hypothese, nach welcher Matthäus den Marcus bey Abfassung seines Evang. benutzt haben soll, den Umstand nicht vereinigen kann, daß sie Matthäus (27, 38.), als Freund a. t. Citationen, nicht aufnahm, wenn er sie im Marcus vorfand.

θεου λεγοντος — —;) desgleichen 12, 36. (aus Ps. 110, 1.): Αυτος Δαυιδ ειπεν εν (τῳ) πνευματι (τῳ) αγιῳ (ziemlich wie Matth. 22, 41. nicht wie Luc. 20, 41. εν βιβλῳ ψαλμων) auch 12, 19. (aus Deut. 25, 5.) Μωσης εγραψεν ἡμιν (wie Luc. 20, 28. In Matth. 22, 24. steht: Μωσης ειπεν.) endlich 7, 10. (theils aus Exod. 20, 12. oder Deut. 5, 16. theils aus Ex. 21, 17.) Μωσης ειπε (aber Matth. 15, 4. ὁ θεος ειπε λεγων) [72]. — Anderwärts ist entweder eine ganz allgemeine Citationsformel, wie 11, 17. (aus Jesa. 56, 7.) ου γεγραπται; 14, 27. (aus Zachar. 13, 7.) γεγραπται, 12, 10. 11. (aus Ps. 118, 22. 23.) ουδε την γραφην ταυτην ανεγνωτε; (fast wie Matth. 21, 42. ουδεποτε ανεγνωτε εν ταις γραφαις;) oder es ist gar keine, wie 9, 49. (aus Levit. 2, 13.) 10, 4. (aus Deut. 24, 1.) 10, 6. 7. 8. (aus Gen. 1, 27. und 2, 24.) 10, 19. (aus Exod. 20, 12. 13. und μη αποστερησης vielleicht aus Lev. 19, 13. nach dem Hebr.) 12, 29. 30. (aus Deut. 6, 4. 5.) 12, 31. (aus Lev. 19, 18.) — In den meisten Stellen folgt Marcus fast ganz der Alex. Uebersetzung, außer 7, 6 fg. (wo er, eben so wie Matth. 15, 7—9. »εγγιζει μοι« und »εν τῳ στοματι αὐτου,« und dann »εν« vor »χειλεσι« und nach demselben »αυτων« wegläßt, auch »τιμα,« dem vorhergehenden »λαος« gemäß, statt »τι-

---

72) Aehnliche Verschiedenheit ist zwischen Matthäus in 19, 4. und Marcus in 10, 4., wo jener die Worte Gen. 2, 24., um sie significanter zu machen, dem Schöpfer in den Mund legt, aber Marcus dem simpeln Räsonnement der Urerzählung folgt, s. Gratz S. 135.

μωσι« setzt, und die Worte „ενταλματα ανθρωπων και διδασκαλιας“ in „διδασκαλιας, ενταλματα ανθρ.“ abändert) 9, 49. (wo ohne Umschreibung „πασα θυσια“ statt des „παν δωρον θυσιας υμων“ der Alex. Uebers. gesetzt ist.) 10, 19. (wo, eben so wohl gegen die Alex. Uebersetzung als gegen den Hebr. Text, das Verbot des Ehebruchs vor dem des Diebstahls angeführt wird, wie in Luc. 18, 20., dagegen Matthäus 19, 18 fg. hierin dem Hebr. Texte folgt.) 12, 19. (wo der Text theils zusammengedrängt, theils mit eigenen Worten, wahrscheinlich nach der gewohnten rabbinisch-juridischen Formel, angegeben ist, wie auch Matth. 22, 24. und Luc. 20, 28.) 14, 27. (wo, dem Zwecke gemäß, das „παταξον“ der Alex. Uebers. in „παταξω“ verwandelt ist, und die Worte „της ποιμνης“ bey „προβατα,“ die Matth. 26, 31. mit stehen, weggelassen sind.) — Ein Paar Mal hat Marcus, unstreitig mit Rücksicht auf heidnische Leser, mehr, als die andern beyden Evangelisten, und mehr, als zum Zweck der Argumentation erforderlich war, aus a. t. Stellen beygebracht, nämlich 11, 17. die Worte „πασι τοις εθνεσιν“ [73]), welche Matthäus (21, 13.) und Lucas (19, 46.) nicht mit ausheben, und 12, 29. diese Worte: ακουε, Ισραηλ, κυριος, ὁ θεος ἡμων, κυριος εἱς εστι, die den folgenden zur Einleitung dienen, und die Matthäus (22, 37.) nicht mit anführt. Marcus konnte, sie als eine gelegentliche Bestreitung des Polytheismus einzuschalten, für gut finden. 7, 6 fg. hat er sich

73) Paulus III. Th. S. 178. „Πασι τοις εθνεσι — — suppliirt der für „εθνη“ schreibende Marcus.“

icht begnügt, die Stelle aus Jesaias anzuführen, sondern uch (V. 8.) die davon zu machende Anwendung Jesu in en Mund gelegt. Daß er auch Deut. 6, 4. 5. in 12, 9. 30. vollständiger anführt, als Matthäus (22, 37.), t in seinem Streben nach der detaillirten Darstellung geründet, wovon weiter unten das Nöthige vorkommen wird. — Bey manchen Citationen liegt unverkennbar ie allegorische Erklärungsart zum Grunde, eren sich die Juden zu Jesu Zeiten so gern gegen die Heiden edienten. So 9, 44. 46. 48. bei'm Gebrauch einiger Worte aus Jesaias (66, 24.), da im Original nur von einer schreckenden Verewigung der Leichname, von Frevlern uf der Erde, bey Jerusalem, nicht in der Gehenna, die Rede zu seyn scheint [74]). So vielleicht auch 9, 49. Daher wird 4, 12. bey Anführung der Stelle Jesa. 6, 9. 10. m Ende erklärend gesetzt: (μη) αφεθῃ αυτοις (nämlich α ἁμαρτηματα) statt dieser Worte in der Alex. Uebersetzung: και ιασομαι αυτους.

Ueberall — das ist das Resultat des ersten Abschnittes der gegenwärtigen Abhandlung — überall, wo Marcus den ergänzenden Erklärer der beiden andern Evangelisten macht, zeigt er sich als einen sorgfältigen, einen gewissen Plan und Zweck verfolgenden, nach Wahrheit und Deutlichkeit strebenden, Schriftsteller. Als einen solchen erkennt man ihn aber auch da, wo er, ohne eigene Zusätze zu machen oder Erläuterun-

74) s. Paulus II. Th. S. 674.

gen beyzufügen, sich einem von beyden Evan
ger anschließt. Man findet da nämlich, daß
wöhnlich, bey abweichenden Nachrichten,
jenigen Evang. folgt, welcher bündige
wahrscheinlicher erzählt, oder daß er, dur
etwas andere Stellung oder sonstige kleine Abänderun
Erzählung nachhilft, oder auch beyderley
richten mit einander zu vereinigen sucht

Beyspiele vom Ersten sind folgende:

1, 9. 10. erzählt Marcus ganz fließend: *και εβα θη* — — *και ευθεως αναβαινων απο του ὑ ειδε σχιζομενους τους ουρανους* etc. fast wie Luc. (*Ιησου βαπτισθεντος* — — *ανεωχθηναι τον ο* etc.) So fließend ist die Erzählung in Matth. ; nicht. Das eingeschaltete „*βαπτισθεις ὁ Ι. ανεβη απο του ὑδατος*“ giebt der Rede eine unverkennbai te. Es ist leere Battologie [75]).

2, 1—12. ist, wie Luc. 5, 17—26., die Erz viel gerundeter, als in Matth. 9, 1—8. [76])

2, 5. wählt er richtiger aus Matth. 9, 2. „*τε* welche freundlichere Anrede wahrscheinlicher ist, al trocknere „*ανθρωπε*“ in Luc. 5, 20. [77])

2, 13—22. in der Erzählung dessen, was im des Matthäus vorfiel, folgt er mit Recht dem Ma (9, 9—17.), weil er sehr natürlich einsahe, daß hier, als Augenzeuge erzähle, mehr, als dem Lucas (: bis 39).

75) Gratz S. 177.
76) ebend. S. 186.
77) Paulus I. Th. S. 400.

3, 13—19. und 6, 7 ff. unterscheidet er, einstimmig mit Lucas (6, 12. und 9, 1 ff.), mit überwiegender innerer Wahrscheinlichkeit, die Auswahl der Apostel von der Aussendung derselben, da hingegen Matthäus nur einmal (10, 1—42.) von der Auswahl derselben spricht, und das, was ihre Instruction und Aussendung betrifft, in Eines zusammennimmt [78]).

Nach 5, 1 ff. wie nach Lucas (8, 26 ff.), dem hier Marcus folgt, war es nur Ein Dämonischer, der Jesu begegnete, nach Matthäus aber (8, 28 ff.) waren es zwey. Auch hier ist der Bericht des Marcus der Natur der Sache angemessener [79]).

6, 10. „εκει μενετε, ἑως αν εξελθητε εκειθεν,“ so bündig, wie Matth. 10, 11. „κακει μεινατε, ἑως αν εξελθητε,“ weniger Luc. 9, 4. „εκει μενετε, και εκειθεν εξερχεσθε.

8, 27. wählte Marcus besser aus Lucas (9, 18): τινα με λεγουσιν; ohne den Zusatz, welchen Matthäus (16, 13.) hat: τον ὑιον του ανθρωπου.

Eben so ist 8, 28. „ἑνα των προφητων“ allein (nach Luc. 9, 19.: ὁτι προφητης τις — — ανεστη“) besser, ohne den vorausgeschickten Namen des Jeremias, den Matthäus (16, 14.) hat.

9, 2—13. ist die Erzählung von der Verklärung Jesu nach Matth. 17, 1—13. in einer weit bessern Ordnung mitgetheilt, als Luc. 9, 28—36., z. B. nach Lucas V. 33.) wollte Petrus drey Hütten bauen, als die zwey

78) Paulus I. Th. S. 454 u. 665.

79) ebend. I. Th. S. 355.

Propheten im Abzuge waren („εν τῳ διαχωριζεσθαι αυτους"); Marcus läßt (V. 5.) mit Matthäus (V. 4.) weit natürlicher den Petrus den Antrag zu drey Hütten noch während der Anwesenheit der Propheten machen: denn wozu für Abgehende Hütten? [80])

9, 37. ist „εν των τοιουτων παιδιων" — fast wie Matthäus.

18, 5. „παιδιον τοιουτο" wahrscheinlicher, als „τουτο το παιδιον" bey Lucas (9, 48).

10, 17. faßt Marcus, wohl der Wahrheit näher bleibend, die Frage des Herzukommenden unbestimmter: τι ποιησω, ινα etc. und hält es also mit Lucas (18, 18.: τι ποιησας etc.), nicht mit Matthäus (19, 16.: τι ἀγαθὸν ποίησω etc.;)

10, 46—52. giebt er dem Bericht des Lucas (18, 35—43.) von einem Blinden, den Jesus damals heilte, durch seine Beystimmung, so wie durch Ergänzung mancher Puncte, von denen er genauer unterrichtet gewesen zu seyn scheint, den Vorzug vor der Erzählung des Matthäus (20, 29—33.) von zwei Geheilten.

14, 25. setzt er, mit Matthäus (26, 29.) einstimmig, die Worte Jesu: λέγω ὑμιν, ὀτι ουκετι ου μη πιω εκ του γεννηματος της αμπελου etc. ans Ende der Mahlzeit; welches passender scheint, als daß sie Jesus, nach Luc. 22, 18. zu Anfange der Unterredung gesagt haben soll [81]).

15, 26. ist die Ueberschrift über dem Kreutze Jesu: ὁ βασιλευς των Ιουδαιων — fast wie Joh. 19, 19. — schon ihrer Kürze wegen wahrscheinlicher, als die von Mat-

80) Gratz S. 213 fg.
81) Paulus I. Th. S. 547.

thäus (27, 37.) und Lucas (23, 38.) angeführte: οὑτος εστιν Ιησους ὁ βασ. τ. Ι.

Natürlicher führt er auch 3, 22. mehrere Aeußerungen über Jesu Verbindung mit dem Oberdämon an, als Matthäus (12, 24.) und Lucas (11, 15.) [82].

Nicht selten hat aber Marcus auch den Erzählungen seiner Gewährsmänner durch eine kleine Abänderung nachgeholfen.

So ist 5, 4. 5. in der Beschreibung des Uebels des Dämonischen, mittels der Wendung: δια το αυτον — — δεδεσθαι etc. das, was Lucas (5, 27 u. 29.) weniger schicklich trennt, zusammengeordnet [83].

So ist 5, 30. die Reflexion „ὁ Ιησους επιγνους εν ἑαυτῳ την εξ αὐτου δυναμιν εξελθουσαν" anders und natürlicher gestellt, als Luc. 8, 46., wovon man sich leicht durch Vergleichung des ganzen Zusammenhanges überzeugen wird. Ueberhaupt ist die ganze Erzählung besser gerundet, als bey Lucas.

6, 2. ist „ποθεν τουτῳ ταυτα;" dem übrigen Räsonnement besser vorausgeschickt, als in Matth. 13, 56. ans Ende gesetzt.

6, 14. führt Marcus an, daß Andere von dem Täufer Johannes kategorisch gesagt haben [84], was alsdann, nach

---

82) Auch an andern Stellen hat er verschiedene Aeußerungen über Jesum gesammelt, s. 6, 15. 8, 27 fg.

83) Paulus I. Th. S. 373.

84) Die Lesart „ελεγεν" ist wegen des folgenden „ακουσας etc." (V. 16.) sehr wahrscheinlich. Wird sie vorgezogen, dann muß die Parenthese von „φανερον" V. 14. bis zum Ende des V. 15. fortgesetzt werden, so, daß man annimmt, der

Matth. 14, 2. und Luc. 9, 7. 9. Herodes selbst zweifelnd aufnahm. Erst V. 16. führt er den Herodes, und zwar zweifelhaft sprechend, ein — sehr der Wahrscheinlichkeit gemäß [85]).

6, 46 fg. hat durch die Versetzung zweyer Sätze des Matthäus (14, 23 fg.) die Erzählung offenbar gewonnen, so wie V. 49. durch Umänderung der oratio recta des Matthäus (14, 26.) in obliquam und durch Weglassung des „εταραχθησαν."

7, 28. ist „τα κυναρια εσθιει απο των ψιχιων των παιδιων" in der Antwort der Cananäerin wahrscheinlicher und natürlicher wegen dessen, was Jesus vorher gesagt hatte: ου καλον εστι, λαβειν τον αρτον των τεκνων etc. als das „εσθιει απο των ψ. των πιπτοντων απο της τραπεζης των κυριων αὐτων" in Matth. 15, 27.

11, 5. „τινες των εκει ἑστηκοτων" statt des vielleicht allzubestimmten „οἱ κυριοι αυτου" (nämlich des Esels, welchen die Jünger für Jesum holen sollten) in Luc. 19, 33. [86])

Zuweilen scheint er auch verschiedene Nachrichten unter einander haben vereinigen zu wollen. So tritt er 14, 53. mit Lucas (22, 54.) zwischen Matthäus (26, 57.), der Alles in den Palast des Kaiaphas, und zwischen Johannes (18, 12 ff.), der es in den Palast

Schriftsteller weise durch „ακουσας δε" auf die Anfangsworte des V. 14. „και ηκουσεν etc." zurück. Eine Anakoluthie ist aber auch nach der gewöhnlichen Leseart („ελεγεν") und Abtheilung vorhanden.

85) Paulus II. Th. S. 57.

86) ebend. III. Th. S. 148.

es Channas verlegt, gleichsam in die Mitte, indem er den Hohenpriester nicht nennt, in dessen Palast Jesus und dann uch Petrus gekommen [87]).

Allein nicht immer ist Marcus mit gleicher Sorgfalt bey Benutzung seiner schriftlichen Quellen verfahren. Zuweilen at er Ereignisse, welche durch Zeit und Ort getrennt waren, ereinigt, wie 3, 7—12. vergl. Matth. 8, 5 ff., oder en wahren Zusammenhang durch Einschiebung ganz fremder Materien gewaltsam getrennt, vergl. Marc. 2, 15—17. nd 18—21. mit Matth. 9, 9—13. und 14—17. und Marc. 5, 22—43. mit Matth. 9, 18 ff. desgleichen Marc. 9, 37—42. mit Matth. 18, 5 ff. und Luc. 9, 8 ff. 17, 2. oder es an nöthiger Bestimmtheit fehlen lassn, wie 14, 50. („παντες εφυγον." Wer? würde man hne des Matthäus (26, 56.) „οἱ μαθηται παντες" icht genau wissen), oder das Unrichtige dem viel Wahrscheinlichern vorgezogen, wie 15, 32. („οἱ συνεσταυρωμενοι αυτῳ ωνειδιζον αυτον," nach Matth. 27, 44. da ch die Nachricht des Lucas (23, 39 ff.) durch ihre geaue Umständlichkeit alle Zeichen der Glaubwürdigkeit an sich lgt) auch wohl seine Erzählung unvermerkt mit dem Beht seiner Gewährsmänner in offenbaren Widerspruch gelt, wie 4, 13. (wo durch den Zusatz: και πως πασας ς παραβολας γνωσεσθε; ein Widerspruch gegen das μιν δεδοται γνωναι τα μυστηρια etc." in Matth. , 11. und Luc. 8, 10. entsteht [88]).

[87]) Paulus III. Th. S. 633.

[88]) vergl. Paulus zu diesen Stellen, namentlich im I. Th. S. 456 fg. II. Th. S. 216 u. 631 fg. III. Th. S. 631 u. 825.

(Die Fortsetzung folgt.)

III.

Kurze Erläuterung der Stelle Luc. XVI, 1—13. als parabolische Erzählung betrachtet,

von

D. Carl Aug. Gottl. Keil.

Wie verschiedene und mannigfaltige Vorstellungen man sich von dem Sinne und der Absicht dieser Erzählung gemacht habe, ist nicht nur an sich hinlänglich bekannt, sondern kann auch, wenn man sich näher darüber zu unterrichten wünschet, aus der bekannten Schrift des Herrn Archidiaconus Schreiter zu Schleusingen hierüber [1]) hinlänglich bekannt werden. Ohne mich jetzt mit der Prüfung und Würdigung dieser verschiedenen Vorstellungen, oder der Erläuterung der einzelnen bereits hinlänglich von den Auslegern aufgeklärten Worte und Sätze beschäftigen zu wollen, geht meine gegenwärtige Absicht blos dahin, diejenige Ansicht von dem Inhalte und der Bestimmung dieser Parabel, die sich mir schon seit mehrern Jahren nicht nur als die natürlichste und leichteste, sondern auch als die richtigste dargeboten hat, und die, so viel mir wenigstens bekannt ist, bisher noch von keinem Ausleger so aufgefaßt worden ist, dem gelehrten Pu-

1) *Jo. Chrstph. Schreiter* histor. critica explicationum parabolae de improbo oeconomo descriptio Lips. 1803. gr. 8.

um zur Prüfung vorzulegen, und dabey zugleich auf die meinem Lehrb. der Hermeneut. des N. T. für die Erklä- ig solcher parabolischer Erzählungen gegebenen Regeln ei- e Rücksicht zu nehmen, und die Anwendbarkeit derselben dem Beyspiele dieser in das Licht zu setzen.

Da diese Erzählung nicht zu den historischen, sondern denjenigen Parabeln gehöret, vermittelst welcher irgend e dogmatische oder moralische Wahrheit erläutert und dar- lellt wird; so kommt es bey derselben, zufolge des §. 79. es Lehrb. zu allererst darauf an, diejenige Wahrheit, die fus durch dieselbe erläutern wollte, und auf welche sie nach angewendet werden muß, näher zu kennen. Diese ß nun aber nach §. 80. bey jeder solchen Parabel, wo- n nicht die Erklärung derselben ganz willkührlich werden l, nothwendig von dem Schriftsteller selbst, bey welchem sich findet, auf irgend eine Art angegeben werden. Und ß ist denn auch, so wie bey allen in den Büchern des T. vorkommenden Parabeln der Art, so auch bey dieser rklich der Fall. Es ist nämlich die von Jesu bey dersel- n beabsichtigte praktische Lehre in dem so genannten ἐπι- μυθιῳ derselben ausdrücklich angegeben, indem Jesus V. 9. utlich von seinen Schülern verlanget a), daß sie sich die-

a) Denn daß die Erzählung mit den Worten: και επῃνεσεν ὁ κυριος τον οικονομον της αδικιας, ὁτι φρονιμως εποιησεν, V. 8., en- dige, und unter diesem κυριος kein anderer, als der Herr des hier erwähnten Haushalters zu verstehen sey, dagegen aber mit den folgenden Worten: ὁτι οἱ υἱοι του αιωνος rc. Jesus wie- der selbst als Lehrer zu sprechen anfange und nicht mehr zu erzählen fortfahre, ergiebt sich nicht nur aus der Sa- che selbst, sondern ist auch bereits von den besten Auslegern anerkannt worden.

jenige Klugheit, welche der Haushalter, als ein υἱος τȣ αἰωνος τȣτȣ, in seinem Benehmen an den Tag gelegt habe, und die man bey den υἱοις τȣ φωτος mehrentheils vermisse, ebenfalls zu eigen machen, und dieselbe namentlich bey Verwaltung und Anwendung irdischer Güter und Reichthümer zu erkennen geben sollten. Nicht also die rechte Verwaltung irdischen Reichthums überhaupt will er durch diese Erzählung anschaulich machen, sondern vielmehr blos eine gewisse bey Benutzung desselben zu beweisende Klugheit vermittelst derselben empfehlen. Und daß die Schilderung einer gewissen Klugheit die Hauptsache bey dieser Erzählung sey, ergiebt sich auch aus der Erzählung selbst, indem zum Beschluß derselben ausdrücklich auf die von dem Haushalter bewiesene Klugheit aufmerksam gemacht und dieselbe gerühmt wird. Worin nun aber diese Klugheit bestanden habe, giebt die Erzählung selbst hinlänglich an die Hand. Da ihm nämlich seine Verwalterstelle der bey derselben bewiesenen Untreue wegen von seinem Herrn aufgekündiget worden war [3]), so wußte er sich dieselbe, die kurze Zeit hindurch, wo er sie noch bekleidete, so zu Nutze zu machen, daß sie ihm auch in der Folge noch Gewinn gewährte, und ihm seinen ganzen künftigen Unterhalt sicherte, indem er sich die Schuld-

3) Eine solche Aufkündigung liegt nämlich unverkennbar in den Worten: ὁ δυνησῃ ἐτι οἰκονομειν V. 2. und daher können auch die vorhergehenden Worte: ἀποδος τον λογον της οἰκονομιας σου keinesweges von einer solchen Rechnungsablegung verstanden werden, durch welche erst über die Richtigkeit der von der üblen Verwaltung dieses Mannes erhaltenen Nachricht entschieden werden sollte, wie der verewigte Preiß geglaubt zu haben scheint, sondern sind vielmehr von der von ihm zu fertigenden Schlußrechnung zu verstehen.

ter seines Herrn auf eine solche Art verbindlich machte, daß r fortdauernde Vergeltung von ihnen erwarten konnte. Eben , meynt Jesus, sollten auch seine Verehrer und Freunde ey Verwaltung des so vergänglichen und unsichern Reichthums gleiche Klugheit beweisen, indem sie ihn nämlich, so lange sie sich noch in dem Besitze desselben befänden, so benützten und anwendeten, daß sie sich Gott dadurch wohlgefällig machten, und sich ewig bleibende Belohnungen von ihm dafür versprechen könnten, worüber er sich im Folgenden von V. 10 bis 13. noch mit mehrerm erklärt.

Ist diese Ansicht richtig, so wird es sich nun leicht bestimmen lassen, welches die wesentlichen und auf die bey dieser Erzählung beabsichtigte Lehre anzuwendenden Theile derselben sind, und wie diese darauf angewendet werden müssen, was nach §. 81. das zweyte und wichtigste Geschäft ist, das dem Ausleger bey Erklärung solcher parabolischer Erzählungen oblieget. Zu den wesentlichen Theilen einer solchen Erzählung gehören nämlich alle diejenigen, die mit der darin anschaulich gemachten Lehre oder Wahrheit in so genauer Verbindung stehen, daß sie ihr unbeschadet nicht wegbleiben oder anders vorgestellt werden konnten. Nun ist denn aber der allgemeine in dieser Erzählung liegende Satz, dem so eben Gesagten zufolge, kein anderer, als der: Es ist der Klugheit gemäß, dasjenige, dessen baldigen Verlust man zu befürchten Ursache hat, so lange man sich noch im Besitze desselben befindet, so zu benutzen, daß man auch in der Folge noch bleibenden Gewinn davon hoffen darf. Sollte nun dieser Satz durch eine Geschichtserzählung anschaulich gemacht werden, so mußte nothwendig

ein Mann dargestellt werden, dem ein baldiger Verlust bevorstand, und der das, wessen er verlustig werden sollte, indem er es noch hatte, auf die in dem Satze bestimmte Weise klüglich benutzte. Dieß ist nun hier der Haushalter, dem seine Stelle, seiner Untreue wegen, aufgekündigt wurde, und der daher eilte, sie sich während der kurzen Zeit ihrer noch fortdauernden Verwaltung auf die bereits erwähnte Weise bestens zu Nutze zu machen. Bloß dieß sind demnach die Haupt- und wesentlichen Theile dieser Erzählung, das übrige alle aber gehöret offenbar nur zur weitern Ausschmükung und Ausbildung derselben, so wie zur Beförderung der Wahrscheinlichkeit, und konnte daher auch anders dargestellt werden, und darf demnach auch in der Anwendung auf keine Weise berücksichtiget werden. Daher darf man also nicht fragen, wer durch den Herrn dieses Haushalters angedeutet werde, und ihn vielleicht als das Gegenbild von Gott betrachten wollen, von dem die irdischen Güter und Reichthümer den Menschen, gleichsam als Haushaltern desselben, anvertrauet worden wären. Denn wenn einmal ein Oeconomieverwalter erwähnt werden sollte, so verstand es sich offenbar von selbst, daß er irgend einen Herrn haben müsse, dessen Güter er verwaltete. Indeß hätte, unbeschadet der Hauptsache, auch ein anderer Posten oder Amt erwähnt werden können, dessen Verlust dem, der es bekleidete, bevorstand. Allein weil Jesus die hier geschichtlich ausgesprochene Lehre auf die Benutzung irdischer Güter und Besitzthümer namentlich angewandt wissen wollte, so schien es ihm vielleicht nicht unschicklich zu seyn, das Beyspiel ebenfalls von einem Verwalter zeitlicher Güter zu entlehnen. Daß jedoch dieß nicht zur Hauptsache gehöre, ergiebt sich nicht nur schon

raus, daß hier von der Verwaltung fremder Güter, in
er Anwendung aber von dem rechten Gebrauche der einem
den eigenthümlich angehörenden Güter die Rede ist, son-
ern auch aus dem übrigen Inhalte der Erzählnng. Denn
er ungerechte Haushalter machte ja nicht von den Gütern
ines Herrn einen klugen Gebrauch, sondern versplitterte
iese vielmehr auf die treuloseste Weise, wohl aber machte er
ch den Posten, den er als Verwalter bekleidete, und ver-
ittelst dessen auch die außenstehenden Schulden seines Herrn
nter seiner Aufsicht und Leitung standen, auf die klügste und
ir ihn vortheilhafteste Weise zu Nutze. Noch unverkenn-
arer aber ist es, daß die übrigen Theile dieser Erzählung,
zfolge welcher z. B. der Haushalter die von ihm gewählte
Klugheitsmaaßregel deswegen ergreift, weil er weder als
Tagelöhner zu arbeiten, noch zu betteln Lust hatte, und nur
wey Schuldner seines Herrn, nicht aber mehrere, erwähnt
werden, und daß diesen weder eine größere, noch geringere,
ls die jedesmal erwähnte, Summe von ihm erlassen wird,
lle blos Nebensache und nur zur Vollendung des Ganzen
estimmt sind.

Doch nicht blos die wesentlichen Theile einer Parabel
ürfen bey der Anwendung derselben einzig und allein von
em Ausleger berücksichtiget werden, sondern auch der Ver-
leichungspunkt derselben muß von ihm, nach demselben
. 81., scharf ins Auge gefaßt werden, damit er nie über
enselben in jener Anwendung hinausgehe. Aber eben dieß
t es, was bey dieser Erzählung am häufigsten vernachläs-
get, und wodurch so viel zum Theil gerechter Anstoß an
erselben veranlaßt worden ist. So kommt z. B. gleich zu
nfange derselben die dem ungerechten Haushalter angekün-

bigte Entlassung von seinem bisherigen Posten blos in so fern in Betrachtung, in wie fern sie den Verlust dieses Postens mit sich brachte 4), weil sie das Gegenbild von dem täglich zu befürchtenden Verluste irdischer Güter und Schätze ist, dagegen aber darf auf die Ursachen seiner Entlassung dabey keinesweges Rücksicht genommen, und daher nicht etwa in der Anwendung ebenfalls an treulos verwaltete Güter gedacht werden, weil man dadurch offenbar über den Vergleichungspunkt hinausgehen würde, und die Hinfälligkeit irdischer Güter gewiß nicht darin ihren Grund hat, daß sie sehr häufig treulos verwaltet werden. Ueberhaupt aber ergiebt es sich nun, um dieß beyläufig mit zu bemerken, wenn die hier aufgestellte Ansicht dieser Erzählung die richtige ist, gewiß von selbst, welche von den beyden gewöhnlichen Erklärungen des Ausdruckes *μαμωνας της ἀδικιας*, über die sich die Ausleger, da sie an sich dem Sprachgebrauche beyde gemäß sind, bisher noch nicht haben vereinigen können, die richtigere sey. Nothwendig kann dieß nämlich nun nur von derjenigen angenommen werden, zufolge welcher man den in Rücksicht der Sicherheit und Dauer seines Besitzes höchst trüglichen und ungewissen Reichthum darunter verstehet 5), da ja die ganze Absicht dieser Erzäh-

4) Von dieser Seite betrachtet sie auch der Haushalter selbst, indem er nach V. 4 ff. bey sich darüber zu Rathe gehet, was er nach seiner Absetzung zu thun habe: τι ποιησω, ὅτι ὁ κυριος μου ἀφαιρειται την οικονομιαν ἀπ' ἐμου;

5) Daß ein solcher aber auch dem Sprachgebrauche zufolge darunter verstanden werden könne, ist, außer mehrern andern, vornämlich von Schreiter a. a. O. S. 174 ff. und Kuinöl in Commentar. ad libr. N. T. histor. Vol. II. S. 561. bereits zur Genüge dargethan worden.

ag, diejenige Klugheit zu empfehlen, zufolge welcher man
s, was vergänglich und ungewiß ist, und man bald zu
rlieren befürchten muß, so zu benutzen bemühet ist, daß
an demohnerachtet noch fortdauernden Gewinn davon zu
warten hat, diesen Sinn eben so unverkennbar fordert, als
r V. 11. vorkommende Gegensatz des τȣ ἀληϑινȣ [6]). Da-
gen aber paßt der Begriff eines entweder unrechtmäßig er-
orbenen oder treulos verwalteten Reichthums, den neuer-
h vorzüglich der in Wahrheit verehrungswürdige Hr. Een.
uperintend. D. Nitzsch mit eben so viel Scharfsinn, als
eschicklichkeit zu rechtfertigen versucht hat [7]), zu dieser Ab-
cht der Erzählung eben so wenig, als er, meinem Urtheile
ach, mit der in jenem V. 11. vorkommenden Redensart:
ἀδικῳ μαμωνᾳ πιςον γενεσϑαι, im geringsten ver-
nigt werden kann, da ich wenigstens nicht einsehe, wie
an bey einem treulos verwalteten, oder auch ungerechter
Weise erworbenen Reichthume dennoch Treue beweisen kön-
t, vielmehr ergiebt es sich, wie mir dünkt, aus dieser
Stelle augenscheinlich, daß das Wort ἀδικος als Prädicat
es μαμωνας in anderm Sinne zu nehmen sey, als in dem
orhergehenden V. 10., wo ein ἐν ἐλαχιςῳ und ἐν πολ-
ῳ ἀδικος erwähnt und dem πιςος entgegengesetzt wird,

6) Unter dem hier unstreitig das nicht trügliche, oder dasjenige, das, was es seyn soll, auch wirklich ist und bleibt, zu verstehen ist, da der Grund des Schlusses, den Jesus hier macht, offenbar dieser ist: Wer nicht einmal das, was er ohnedem wieder aufgeben muß und was ihm oft nur zu bald wieder entflieht, gehörig zu benutzen weiß, der verdient das, was ihm immer bleibt und gewiß ist, noch weit weniger.

7) In Joh. Fr. Flatts Magazin für christl. Dogmat. u. Moral, 4. St. S. 1 f.

wiewohl nach der sehr richtigen Bemerkung von Schreiter [8]) und Kuinöl [9]) beyde Bedeutungen im Grunde in eine zusammenlaufen, wie dieß auch bey dem deutschen ungetreu und trügerisch der Fall ist, welcher beyden Worte man sich daher auch hier in der Uebersetzung beyde Mal bedienen könnte, da auch der Reichthum in so fern ein ungetreuer und trügerischer genannt werden kann, in wie fern er nie für immer bey uns aushält, und uns daher auch nie ein bleibendes Glück gewährt.

Eben so muß nun aber auch bey der im V. 8. erwähnten und gerühmten Klugheit des Haushalters einzig und allein der Begriff der Klugheit festgehalten werden, und zwar derjenigen Klugheit, die sich darin zeigt, daß man von leicht zu verlierenden Dingen bleibenden Gewinn zu ziehen sucht, keinesweges aber darf dabey auf die Art und Weise Rücksicht genommen werden, wie dieß jener Haushalter zu bewerkstelligen sucht, und diese ebenfalls in die Anwendung übergetragen werden, da dieß nicht nur über den Vergleichungspunkt hinausgehen würde, sondern es auch von sich selbst einleuchtet, daß sein Benehmen in dieser Rücksicht höchst unmoralisch war, und es daher Jesus von seinen Verehrern unmöglich konnte nachgeahmt haben wollen. Allein dieß gab er ja bey der Anwendung der Erzählung selbst deutlich genug zu erkennen, indem er diesen Mann ausdrücklich den υἱοις τȣ αἰωνος τȣτȣ, d. h. den nur für die Angelegenheiten des gegenwärtigen Lebens besorgten und keine höhern Rücksichten nehmenden Menschen beyzählet, von de-

8) a. a. O. S. 180 f.

9) a. a. O. S. 562 f.

ten es sich von selbst versteht, daß ihr Verhalten durch nichts anders geleitet werde, als das, was jene weltlichen Absichten verlangen und an die Hand geben [10]). Wenn er daher von den Seinigen verlangt, daß sie die von diesen bey der Sorge für das Glück ihrer künftigen Lebenszeit [11]) be-

---

10) So daß demnach der Begriff der Lasterhaftigkeit zugleich mit in diesem Ausdrucke liegt, der auch z. B. Röm. XII, 2. Ephes. II, 2. und in a. St. mit dem Worte αιων verknüpft ist. Daß dieß auch in dieser Stelle der Fall sey, ergiebt sich aus dem Gegensatze der υιων τυ φωτος, unter denen hier unstreitig nichts anders, als virtutis studiosi zu verstehen sind, in welchem Sinne das Wort φως auch 1 Joh. I, 5. 7. vorkommt, wo diese υιοι τυ φωτος als εν τῳ φωτι περιπατυντες beschrieben werden.

11) Dieß sollen nämlich die Worte: εις την γενεαν εαυτων unstreitig sagen, da nicht wohl eine andere Bedeutung des Wortes γενεα hier angenommen werden kann, als die, zufolge welcher es von dem gewöhnlichen Lebensalter der Menschen gebraucht wird. Denn diese Bedeutung fordert der Gegensatz auf das unverkennbarste, da Jesus von den Seinigen verlangt, daß sie, als υιοι τυ φωτος vielmehr für ihr ewiges Wohl nach dem Tode besorgt seyn sollten, indem er zu ihnen sagt: ποιησατε εαυτοις φιλυς εκ τυ μαμωνα της αδικιας, ινα οταν εκλιπητε δεξωνται υμας εις τας αιωνιυς σκηνας. Denn daß bey den Worten: οταν εκλιπητε, das Substant. τον βιον oder την ψυχην supplirt werden müsse, ist von Kopke, Kuinöl und andern bereits sehr richtig bemerkt worden. Dagegen aber giebt die gewöhnliche Erklärung jener Worte, zufolge welcher man εις γενεαν εαυτων so erkläret, als ob es hieße: εν τῃ γενεᾳ εαυτων, und sie so übersetzet: unter ihren Zeitgenossen, einen sehr dürftigen und unpassenden Sinn an die Hand, und eben so unbestimmt und unpassend ist auch derjenige, der aus der von andern beliebten Erklärung hervorgehen würde, nach welcher sie jene Worte durch: in suo genere, oder in ihrer Art, übersetzen, ohne noch zu erwähnen, daß diese Erklärung mit dem Sprach-

wiesene Klugheit auch in ihren Angelegenheiten nachahmen sollten, so will er dieselbe offenbar blos als **solche** betrachtet und nachgeahmt wissen, unmöglich aber kann er es ihnen, als υιοις τȣ φωτος, oder Freunden der Tugend, gestatten, oder wohl gar von ihnen verlangen wollen, daß sie sich eben so schändlicher Mittel dazu bedienen sollten, als jene zu gebrauchen pflegten. Ist nun aber dieß, so kann man unmöglich etwas Anstößiges darin finden, daß er ihnen einen schlecht denkenden und handelnden Mann zum Muster der Nachahmung in dem, was an sich betrachtet recht und gut ist, vorstellt [12]), vielmehr sollte dieß offenbar ein Sporn für sie seyn, wenigstens eben so viel Klugheit und Einsicht bey ungleich wichtigern Dingen an den Tag zu legen, als selbst unmoralisch gesinnte Menschen zu beweisen pflegen, und zugleich zu ihrer Beschämung gereichen, wenn sie sich gestehen müßten, daß sie hierin von jenen übertroffen würden. Daß er sie aber durch dieses Motiv namentlich zu spornen

---

gebrauche schwerlich dürfte in Uebereinstimmung gebracht werden können, so viele Mühe sich auch J. J. Bauer in dem Beytrage zur Erklärung der Parabel von dem ungerechten Haushalter (Tübing. 1800. gr. 8.) S. 8 ff. deshalb gegeben hat.

12) Wofern man es nicht überhaupt für unrecht erklären will, das Gute, das oft auch selbst böse Menschen noch immer an sich haben, sich ebenfalls zu eigen zu machen, was doch gewiß nicht der Fall ist, wie der verewigte Reinhard in seinen Predigten vom J. 1801. 2. B. S. 144 f. auf Veranlassung dieser Stelle gezeigt hat, so wie schon früher G. J. Zollikofer die den Christen beschämende Klugheit der Weltmenschen seinen Zuhörern zufolge derselben Stelle zu Gemüthe geführt hatte. S. dess. Predigten 2. Bd. S. 467 f. der 2ten Ausg. (Leipz. 1774. gr. 8.)

zu reizen suchte, und er ihnen das, was er als ausdrück-
Pflicht hätte vorstellen können, den Reichthum nämlich
es Willen und Vorschriften gemäß anzuwenden, blos
dem Gesichtspunkte der Klugheit empfahl, ist offenbar
weiser Rücksicht auf ihre Empfänglichkeit und sittliche
assung geschehen, da er unstreitig wußte, daß sie erst
diesem Wege zu edlerer und reinerer Sittlichkeit geführt
en müßten, und daß sie dieser für jetzt noch nicht em-
glich wären [13]). Doch suchte er sie auch schon jetzt in
weitern Ausführung und Erläuterung der aus jener Er-
ung gezogenen Moral darauf zu führen, daß sie ohne
: wohlgefällige Verwaltung und Anwendung irdischer
r unmöglich auf künftige Belohnung von ihm [14]) rech-

. Vergl. Reinhards Syst. d. christl. Moral, 4. Bd.
S. 384. und J. J. Bauer a. a. O. S. 30 ff.

Dieser ist es nämlich, an welche, wie mir dünkt, und
ie auch neuerlich wieder Kuinöl a. a. O. S. 563. sehr
ichtig behauptet hat, bey den Worten: ποιησατε ἑαυτοις φιλους,
edacht werden muß, keinesweges aber, wie viele geglaubt
aben, die durch die Wohlthätigkeit der Reichen ehemals
ier auf Erden unterstützten Menschen. Denn an diese zu
enken, findet sich hier nicht die geringste Veranlassung, da
ı Jesus den weisen Gebrauch des Reichthums ganz und gar
icht blos auf die Freygebigkeit gegen Arme und Nothlei-
ende beschränkt, sondern in der Anwendung der Erzählung
ielmehr ganz im Allgemeinen von einer treuen und dem
Willen Gottes gemäßen Benutzung des Reichthums spricht.
Es ist daher offenbar nur durch eine falsche Anwendung die-
er Erzählung, und namentlich dessen, was in derselben von
em Bemühen des Haushalters, sich die Schuldner seines
Herrn zur Beförderung seines eignen Vortheiles zu Freun-
en zu machen, erwähnt wird, veranlaßt worden, daß man
ier fast allgemein an jene Freygebigkeit und Wohlthätigkeit

nen könnten, weil sie bey leichtsinniger Benutzung

---

gedacht hat. Allein dieser Mann übte ja nicht W
Wohlthätigkeit aus, oder wollte sie wenigstens n
üben, sondern er erließ vielmehr den Schuldne
Herrn einen Theil ihrer Schuld, damit sie künf
ihn wieder erkenntlich wären, und ihm jenes Erla
der zu Gute kommen ließen. Eben so will Jesus,
seine Anhänger und Verehrer durch treue Verwalt
vergänglichen Schätze und Güter ebenfalls Freund
schaffen bemüht seyn sollten, von denen sie in ewi
nungen aufgenommen zu werden hoffen könnten. W
ten diese Freunde wohl sonst seyn, als Gott, von
das Aufnehmen in die Wohnungen der Seligen,
Ausschließen von denselben einzig und allein abhän
von dem Jesus, nach der sehr richtigen Bemerkung
D. Kuinol, wahrscheinlich deswegen in plurali
weil er bey diesen Worten augenscheinlich auf das
nimmt, was in der Parabel vom Haushalter erzähl
war, daß er sich Freunde zu verschaffen gesucht habe,
ihnen künftig in ihre Wohnungen aufgenommen zu
Will man indeß ja an dem plurali hängen, so kön
noch eher theils an die Engel denken, die nach V.
ses Kapitels die Seelen der Frommen, den damalig
stellungen zufolge, an den Ort ihrer Bestimmung
theils aber auch an Jesum, der nach seiner eigenen,
seiner Apostel Lehre dereinst das Richteramt, dem
seines Vaters zufolge, zunächst ausüben wird. Inde
man sich doch immer sowohl jene, als diesen als n
Willen und der Vorschrift Gottes dabey Handelnde
Denn daß Jesus an diesen in dieser Stelle vorzüg
dacht habe, lehrt V. 13., wo er ausdrücklich erkl
man nicht Gott und dem Mammon zugleich dienen
sondern sich nothwendig einem von beyden ergeben
Damit aber verlangt er unstreitig, daß sich bey den
gen ihre Wahl durchaus für Gott entscheiden müs
will demnach, daß sie die treue Verwaltung ihrer
und Güter einzig und allein durch dessen Willen un
schriften bestimmt werden lassen sollen, um sich ih
dadurch wohlgefällig zu machen.

lüchtiger, ja sogar fremder Güter der Verwaltung und
rtrauung wichtigerer, bleibenderer und ihnen eigent-
lich angehörender weder fähig (V. 10.) noch würdig
1. 12.) wären.

IV.

Ueber den Begriff einer christlichen Moral,

von

Christ. Fried. Böhme.

Nicht jede Moral ist die christliche, diese aber muß, wie sonst noch immer, wenigstens gewiß Moral seyn. Welchen Begriff sich also auch Jemand von einer christlichen Moral bisher machte, so ist zum mindesten soviel klar und ausgemacht, daß derselbe, soll er anders auf Richtigkeit Anspruch haben, ein besonderer, unter dem allgemeinen der schlechthin so genannten Moral stehender seyn müsse. Der Ausdruck aber „allgemeiner Begriff“ hat hier, bey einem rein geistigen Gegenstande, einen doppelten Sinn, je nachdem man unter dem Allgemeinen, wovon er seinen Beinamen führt, entweder das Universelle d. h. das für Alle Gültige, oder nur das Generelle d. h. das bey Allen bis jetzt Geltende, versteht. Der ersten Bedeutung gemäß würde der allgemeine Begriff der Moral derjenige seyn, durch welchen bestimmt und ausgesagt wird, was alle Menschen der Wahrheit zufolge Moral nennen und als solche ehren und befolgen sollten, der zweyten Bedeutung nach der, durch welchen man erfährt, was bisher zu jeder Zeit und überall von den Menschen Moral genannt und als solche betrachtet und anerkannt worden ist. Dem Generellen setzt der logische Sprach-

rauch das Specielle, dem Universellen das Particuläre ent-
ſen. Steht demnach der besondere Begriff einer christli-
n Moral unter dem generellen Begriff der Moral, so ist
e selbst eine specielle, wird er aber dem Universalbegriffe ei-
solchen untergeordnet, so wird sie selbst eine particuläre
n. Nach dem erstern Verhältnisse tritt sie, der zuvorgege-
en Erklärung zufolge, mit jeder in Eine Reihe, welche
immer den Namen der Moral geführt hat, oder noch
rt, welches bekanntlich auch von der ältern pharisäischen
der neuern jesuitischen gilt; nach dem letztern gehört sie
der Moral z. B. für Kaufleute, für Frauenzimmer, für
maurer, zu, oder vielmehr unter einem großen Ganzen
mmen, welches den Namen Moral für alle Menschen
ient. Die specielle Moral, deren allgemeiner Begriff auch
ſtracte, der von Allem, was je Moral hieß, abgezo-
genannt wird, kann, wie man aus den zur Erläute-
gebrauchten Beyspielen sieht, eben so wohl eine falsche,
eine wahre seyn, die particuläre hingegen, deren allge-
en Begriff man mit Einem Worte die Idee der Moral
nnt, findet, da diese Idee, wenn sie wirklich ausgemit-
worden, nicht falsch seyn kann, blos als wahre Statt.
größerem Zutrauen, und darum auch mit größerm Ei-
werden wir ohne Zweifel nach dem sicherlich wahren
iculärbegriffe, als nach dem nur vielleicht wahren Spe-
egriffe der christlichen Moral streben; wir stellen daher
zuerst in seiner gehörigen Unterordnung auf, und dann
werden wir auch diesen der Erfahrung gemäß aufsuchen
darlegen. Da aber unter allen Begriffen von einer
lichen Moral doch zuletzt nur Einer der rechte seyn
, so werden wir unsere dießmalige Untersuchung erst

alsdann für beendigt und ihrem Zwecke völlig entsprechend ansehen können, wenn es uns gelungen ist, den speciellen und particulären Begriff derselben dem Wesentlichen nach als Einen uns vorzustellen und aufzuzeigen.

Ihrer einzigen und für immer und in jeder Hinsicht unveränderlichen Idee gemäß ist die Moral die Wissenschaft der Pflichten. Eben dies ist also auch ihr Universalbegriff, welchem jede besondre Moral und unter diesen die christliche, ihrem Particularbegriffe nach, sich muß unterwerfen lassen. Aber was bedeutet jener geheimnißvolle Name der Pflicht, welche, wie man sieht, den alleinigen Gegenstand der Moral überhaupt, einer, wie bekannt, an Umfang und Tiefe so unermeßlichen Wissenschaft, ausmacht? Man sagt, dieser Name bedeute: die absolute Nothwendigkeit des bestimmten Handelns für vernünftig-sinnliche Wesen, und wir können, dünkt mich, mit dieser Erklärung vollkommen zufrieden seyn. Denn so wenig wohl Jemand daran zweifeln wird, daß nicht vernunftlose, sondern nur bey aller ihrer Sinnlichkeit doch vernünftige d. h. der Vorstellung und freyen, selbstthätigen Verfolgung eines Zwecks fähige, Wesen Pflichten haben und ausüben können, und daß durch jedes Pflichtgebot kein Zustand, sondern ein gewisses Handeln d. h. ein wirkliches Thun oder Lassen, bestimmet und gefordert werde: eben so wenig wird man, sobald man nur den Ausdruck versteht, in Abrede ziehen, oder daran Anstoß nehmen, daß die Pflicht für solche Wesen in Ansehung ihres bestimmten Handelns eine „absolute" Nöthigung bey sich führe. Denn wer weiß es nicht, daß man damit sagen wolle: Was Pflicht sey, das müsse um seiner selbst willen nothwendig beobach-

en, und pflichtgetreu handeln heiße daher, seiner Pflicht
ß ohne alle Rücksicht eines für uns zu verhoffenden
theils, oder zu befürchtenden Nachtheils handeln. Wer
ert nicht diese gänzliche Uninteressirtheit und Uneigennütz
eit unläugbar z. B. von jeder, ihres Namens würdigen
eshandlung des Freundes gegen den Freund? Wer also
! sie nicht auch consequenterweise von der Liebe und Güte
Menschenfreundes überhaupt verlangen? Und wer würde
l ebenfalls, um auch den andern Zweig unsrer Pflichten
erühren, eine That, durch welche dem Rechte des Ne
menschen gemäß gehandelt würde, für wahre und eigent-
Gerechtigkeit halten, sobald nicht jenes Recht an sich
achtet, sondern irgend ein Interesse des Handelnden, die-
dabey bestimmte und dazu antrieb? Ja, man kann es
swegs läugnen: So wie der strenge Ernst eines Persius
einer bekannten Stelle seiner ersten Satyre) gebührender
ken dasjenige Wissen für werthlos in sich selbst erklärt,
hes man nicht haben möge, wofern nicht auch ein Ande-
wisse, daß man es habe; ebenso verdient auch der Sinn
das Rechte und Gute überhaupt, welcher dieses nicht
r lieben und üben würde, sobald ihm die Hoffnung und
sicht, öffentlich, wir wollen nicht sagen, gelobt und be-
nt, sondern auch nur bekannt und anerkannt zu werden,
lte, den Namen eines reinen Pflichtsinnes noch nicht.
ı aus Pflicht das Gute zu wollen und zu thun, muß man
ernstlich wollen und standhaft thun, gesetzt auch,
ß alle Welt in Ewigkeit unser Wollen und
hun desselben nicht erführe, und man muß es
her ohne alle Nebenrücksicht selbst auf dieses geringste und,
e es scheint, unschuldigste Interesse seiner Person wollen

und thun. Diese Absolutheit des Pflichtgetreuen
und darum auch des Gebots der Pflicht, wodurch j
setzet und gefordert wird, versteht ohne Zweifel un
auch, wenn er nur recht ernstlich die Sache erwägt
mann; und — ebendarum sollte man doch endlich
aufhören, die Unabhängigkeit der Moral von der
zu läugnen und die letztere als die unentbehrliche
dung der erstern entschieden zu betrachten und vorzu
Denn wenn unser Herz bey der Ausübung der Pflich
mit es rein und uninteressirt heiße, ausdrücklich
auf das jemalige Bekanntwerden, geschweige den
Belohntwerden seiner guten, lobenswürdigen H
gen Verzicht thun können muß, wie Jeder, der sic
über unpartheyisch selbst befragt, eingestehen wi
bleibt ja unläugbar die Verbindlichkeit zu solchen H
gen gewiß und anerkannt, gesetzt auch, daß es für
Ueberzeugung weder einen Vergelter derselben, noch ei
tiges Leben, in welchem sie vergolten werden sollten,
und eben so gewiß und anerkannt demnach bleibt die
schaft jener Verbindlichkeit, d. h. die Moral, auch
diese Ueberzeugung, d. h. ohne Religion. Von der
heit der Religion ist hierbey nicht im geringsten die
sondern blos von ihrem richtigen Verhältniß zur
Wer dieses dadurch umkehret, daß er die Gültigk
Pflichtgesetzes läugnet, wofern es nicht auf den Glaub
Gott und Unsterblichkeit gegründet werde, der muß ein
in jener Behauptung der Unabhängigkeit der Moral v
Religion aus Mißverstand mehr suchen, als wirklich
liegt, gleich als ob durch dieselbe der ganze Religions
in's Ungewisse gestellt werden sollte, welcher doch vi

ıdurch selbst erst seine gehörige Grundlage und Rei-
erhalten kann, oder er meint, diese Behauptung
:rum nicht für wahr gelten lassen zu dürfen, weil,
sie allgemein gelehret würde, die Menschen, wie sie
nlich sind, schwerlich noch thun würden, was ihre
: heißt. Allein dieß zugegeben, soll denn die Wahr-
r Wissenschaft noch der Schwäche der Menschen beur-
und nicht vielmehr diese, wenn man auch zur Zeit
ach ihr sich bequemen muß, allmälig für die Aufnah-
ı Befolgung jener, begreiflicherweise über sie erhabe-
Wahrheit empfänglich und stark genug gemacht wer-
Darf, und wird man wohl die Gesetze des Staats,
ie gerecht und daher streng sind, darum für ungerecht
lsch erklären, weil ein verweichlichtes, oder verwilder-
schlecht sie hart und drückend findet? Wenn aber in
Tagen selbst Philosophen einer gewissen Art, und mit
philosophirende Theologen, wie Alles im Reiche der
schaften, so auch die Moral, der Religion unterord-
so verfahren diese darin allerdings sehr consequent.
ihre ganze Philosophie ist Religion, in wiefern man
h das von ihnen geträumte, mystische und zur
irmerey verführende Anschauen aller Dinge in Gott
esem Namen belegen darf. Alles Wissen des Men-
st also ihnen ein Erkennen der Gottheit, mithin auch
issen von seiner Pflicht. Aber eben diese Consequenz
h die einzige Quelle, der einzige Grund ihrer Unter-
ig der Moral unter die Religion; sie lehren und ver-
en dieselbe lediglich zu Gunsten ihres, durchaus nur
ischen Systems, und würdigen zu diesem Behuf die,
wahren Werthe und Wesen nach einem solchen Sy-

stem fremde, Moral zu einer bloßen Rathgeberin für das gemeine menschliche Leben herab, sie, die heilige und allein in sich selbst gegründete, durch deren Vernachlässigung in ihrem höchsten Gebote, dem einer vernünftigen Selbsterkenntniß, die ganze Verirrung jener eingebildeten Gottesanschauung aus dem Gebiete der menschenmöglichen Philosophie in das Feenland einer übermenschlichen Philosophie wohl erklärbar wird. Sie erheben die Religion auf Kosten der Moral, ja sie haben, so viel an ihnen ist, alle Wahrheit in eine solche Religionsansicht verwandelt, durch welche, wenn man streng aus ihr folgert, die Moral, diese sonst gewisseste aller Erkenntnisse, weil das Gewissen selbst und unmittelbar ihr Zeugniß giebt, vernichtet wird. Wer mag doch ihren Triumph der Religion mitfeyern, welcher über die Ruinen der Moral hinwegführt? Wer mag heilig nennen, was ihnen heilig heißt, da sie nichts mehr wissen von der Heiligkeit der Stimme, welche zu einem noch unbethörten Menschen aus dem ihn warnenden und ermahnenden, und bald strafenden, bald mit dem heitersten Frohsinn belohnenden Gewissen wie eine Stimme Gottes selbst spricht? Die Religion ist allerdings unter allen menschlichen Kenntnissen die höchste, in sofern sie sich mit dem höchsten, vollkommensten Wesen als ihrem Gegenstande beschäftiget, und ist dieß namentlich auch im Vergleich mit der Moral, indem das Ideal der Tugend, dieser seinem Inhalte nach höchste Begriff in der Sittenlehre, immer noch unendlich tief unter dem Begriffe des Heiligen, welcher ausschließlich in Gott sein Ideal findet, steht. Aber darum ist die Religion nicht nothwendig auch die höchste, d. h. ursprünglichste unter allen Erkenntnissen des Menschen, in sofern diese ein Erzeugniß

es menschlichen Geistes sind und für denselben ein wissenschaftliches Ganzes, ein System bilden. Sie würde, wollte man sie auch in dieser Hinsicht für das Höchste in ihrer Art ansehen, namentlich im Verhältnisse zur Moral consequenterweise eine Gottheit aufstellen müssen, deren Wesen noch gar keine sittliche Eigenschaft in sich schlösse, wie sich dieß auch durch die gegebene Religionslehre der idealistischen Schule bestätiget, ein nicht-moralischer Gott aber ist weder der Achtung noch der Liebe werth, welche die Religion für ihren Gegenstand im höchsten Grade fordert, und durch deren Forderung und Beförderung sie selbst erst zur Religion wird. Man verdirbt in der That die Würde und Kraft der Religion und der Moral zugleich durch die Unterwerfung der letztern unter die erstere, und eine vernünftige Selbsterforschung kann Jedermann klärlich und leicht davon überzeugen, daß, so wie zur herzlichen Verehrung Gottes ein moralischer Begriff von diesem schon vorausgesetzt wird, auch der Begriff der Moralität um alle seine Reinheit und Gültigkeit gebracht werden würde, sobald man nur eine Pflichterfüllung, welche durch das Glauben und Verehren eines Gottes entschieden bedingt wäre, als die rechte und beyfallswürdige betrachten wollte. Ist aber die Moral von Religion überhaupt unabhängig in ihrem Bestand, so ist sie es ganz gewiß auch, und um desto mehr, von der Erkenntniß und Annahme eines ausdrücklich erklärten Willens der Gottheit d. h. von dem, was man, nach gemeinem Sprachgebrauch, im religiösen Sinne des Worts Offenbarung nennt; wiewohl deren Wahrheit an sich darum eben so wenig, als die der Religion, schlechthin so genannt, in Anspruch genommen wird. Soll aber der Mensch, um eine reine und echte Tu-

gend zu beweisen, Verzicht thun können auf Bekanntwerdung und Vergeltung seiner guten Thaten selbst in der Ewigkeit und vor einem Allwissenden, und bedarf er demnach gewisterweise zu seiner Tugend weder des Glaubens an Unsterblichkeit, noch der Hoffnung auf Gott: wozu dann die Voraussetzung, es sey Gott selbst, welcher eine solche Tugend von ihm fordere? Macht er diese Voraussetzung, damit das Gesetz der Pflicht nur Werth und Nachdruck genug für ihn habe, so verräth er augenscheinlich, daß er von demjenigen Interesse noch geleitet und beherrscht werde, welches der angeführte Glaube an Gott und Unsterblichkeit allein befriedigen kann, und daß es ihm also an der reinen und echten Tugend noch fehle. Wollte er aber meynen, daß sogar die Erkenntniß des Pflichtgesetzes ihm nicht sicher, oder klar genug wäre, wenn er sie nicht als durch Gottes Stimme ihm zugetheilt betrachtete: so dürfte er ja, um hierüber eines Bessern belehrt zu werden, nur abermals daran denken, daß er von dem moralischen Wesen Gottes überhaupt und von seiner gesetzgebenden Heiligkeit insonderheit durchaus keinen festen und deutlichen Begriff sich machen kann, ohne, was moralisch gut und Pflicht heißt, vorher schon sicher und klar zu wissen. Müßte er doch, im Fall eine angebliche Selbsterklärung Gottes über des Menschen Pflicht und Schuldigkeit ihm vorläge, diese Erklärung selbst zuvor nach jener seiner ursprünglichen Pflichtidee prüfen, um sie für wahr und befolgenswerth anzuerkennen; so wenig kann er vernünftigerweise die sichere und klare Erkenntniß dieser Idee und ihres ganzen Inhalts einer ausdrücklich gegebenen Gotteserklärung, d. h. einer, schlechthin so genannten, Offenbarung erst verdanken. — Dieß Alles also liegt in der bisher nä-

beleuchteten Absolutheit der Pflicht, welche letztere in ih-
wesentlichen Mannigfaltigkeit den ganzen Gegenstand der
al ausmacht, und so wird denn diese, nach ihrem Uni-
lbegriffe genommen, den wir eben jetzt genauer kennen
n wollten, nothwendig eine Wissenschaft seyn, welche
bhängig, nicht blos von einer göttlichen Offenbarung,
ern sogar vom Glauben an Gott überhaupt, mithin un-
ängig von Religion in jeder Bedeutung dieses Namens,
tand und Daseyn hat. Was aber von dem Universalbe-
fe gilt, das muß, der Logik gemäß, von allen ihm unter-
dneten Particularbegriffen ebenfalls gelten. Auch der
tlichen Moral also, welche besondere Beschaffenheit sie
ihres Beynamens willen immer noch besitzen möge, muß
igstens, ihrem Particularbegriffe nach, die beschriebene
pelte Unabhängigkeit zugeeignet werden, und wir haben
, um diesen Begriff derselben auf dem hier angetretenen
ge ganz zu finden, nur noch zu erforschen, welches ihre,
ben erwähnte, besondere Beschaffenheit als einer christ-
n sey. In dieser Hinsicht nun ist sie schon zuvor mit
: Moral für Kaufleute, Frauenzimmer, Freymaurer rc.
lichen worden. Man sieht, daß diese alle von der all-
einen Sittenlehre sich durch Nichts unterscheiden, als
ch die Art des Personals, für welches sie ausdrücklich
immt sind; das Nämliche wird also auch von derjenigen
en, von welcher wir jetzt absichtlich handeln. Sie ist
nach, ihrem Particularbegriffe gemäß, eine christli-
, in wiefern sie, übrigens mit allen der universellen zu-
menden Eigenschaften begabt, eine Moral für
risten ist; und so wie der gesammte Inhalt von jener
dem Begriffe der Menschen oder der Menschheit sich

entwickelt, eben so muß alles Besondere und Eigenthümliche des Inhalts für diese aus dem Begriffe des Christen, in wiefern dieser von dem Menschen überhaupt noch verschieden ist, entnommen und abgeleitet werden. Worin aber besteht der ganze wahre Unterschied des Christen und des Menschen überhaupt? Offenbar in nichts Anderm, als darin, daß jener *erklärtes Mitglied einer bestimmten Kirchengesellschaft*, nämlich der christlichen, ist. Und welches sind demnach die Besonderheiten der particulären christlichen Moral? Sie können insgesammt nur entweder die Materie und den Inhalt, oder die Form und Beschaffenheit der Pflichten, welche und wie sie dem Christen zu beobachten obliegen, betreffen. Denn da der Christ, als solcher, zuvörderst und überhaupt einer kirchlichen, d. h. religiösen Gesellschaft angehört, so bekommt schon dadurch seine Pflichtvorstellung und Pflichterfüllung die eigenthümliche, nicht schon im Begriffe der Pflicht an sich und in dem darauf gebauten Universalbegriffe der Moral enthaltene, Form und Gestalt, daß sie mit Religiosität, *mit Glauben an Gott und Unsterblichkeit verbunden* seyn muß. Wenn der Christ *aus* Religiosität, d. h. nur unter der Bedingung oder Voraussetzung, daß es einen Gott und ein ewiges Leben gebe, überhaupt Etwas für Pflicht halten und als solche beobachten wollte, so würde er dadurch mit der Idee eines reinen, echten Tugendsinnes, und darum auch mit der Idee der allgemeinen Sittenlehre, wie aus dem Vorigen erhellet, in Widerspruch stehen. Daß er aber mit seiner Vorstellung und Ausübung der Pflicht den religiösen Glauben verbinde und demnach *mit* Religiosität tugendhaft denke und handle, das widerspricht den erwähnten Ideen keines-

wegs, sobald nur jener Glaube selbst einen wahrhaft moralischen Begriff von Gott und von dem Zustande des Menschen in einem künftigen Leben ihm verhält und einflößt. Warum sollte denn nicht ein Sohn, der seine Aeltern ehret, thun können, was recht ist, weil es recht ist, mit dem Bewußtseyn, daß er damit thue, was auch diese von ihm wollen, und dieses Bewußtseyns sich freuen, ja sogar das, was recht ist, ob er gleich es schon um seiner selbst willen thun würde, desto lieber und eifriger thun können, weil er weiß, daß er hiermit auch seiner Aeltern Wunsch und Willen erfüllt; ohne daß dadurch sein Herz und Verhalten an Reinigkeit und innern Werth das Mindeste verliert? Ehret er nicht im Gegentheil jenen Willen seiner Aeltern eben darum, weil derselbe, seiner Ueberzeugung gemäß, mit dem, was an sich recht ist, zusammenstimmt, und drückt er nicht demnach auch durch allen Eifer, mit welchem er diesen älterlichen Willen erfüllt, seine reinste und entschiedenste Achtung gegen das, was recht ist, selbst aus? Eben so läßt sich mit der lautersten, uninteressirtesten Tugendliebe der Gedanke nicht nur, daß auch Gottes Wille und Geheiß die Tugend von uns fordert, sondern selbst das freudigste und lebendigste Gefühl, welches dieser Gedanke unausbleiblich in dem Herzen des Gottgläubigen hervorbringt, und hiermit der lebendigste religiöse Eifer für die Tugend vereinigen; ja es erscheint dieß noch viel unbedenklicher und leichter, wenn man weiß und erwägt, daß der Name „Gott,“ moralisch verstanden, obgleich allerdings ein reales Wesen, (kein bloses Gedankending) dennoch nicht, wie dieß mit den Worten „Vater“ und „Mutter“ der Fall ist, ein Individuum (ein mit Privatwillen und Privatinteresse begabtes Wesen)

bedeute, dessen Willen und Geboten man auch wohl aus andern (subiectiven) Gründen, als wegen der Zu menstimmung derselben mit dem Gesetz der Pflicht, ver tigerweise könnte ergeben und gehorsam seyn. In Hinsicht identisch ist zwar allerdings der heilige Wille mit dem Pflichtgesetze nicht; denn er ist der Wille einer son, was jenes an und für sich offenbar nicht ist, und Person des Heiligen ist zugleich mit allen übrigen Eigen ten ausgerüstet, welche in ihr uns den allweisen Sch Erhalter und Regierer des Weltalls darstellen, dergl sich ebenfalls von einem Gesetze nicht behaupten lassen. eben darum, weil alle Eigenschaften Gottes durchaus den Allweisen in Beziehung auf das Daseyn, die Fort und den im Unendlichen liegenden Endzweck der Wel darstellen, und die göttliche Weisheit vollkommen m scher Natur ist, kann Alles, was wir im Glauben an noch außer der Identität seines heiligen Willens mi Pflichtgesetz vor und in uns haben, jedem gehörig aufg ten und besonnenen Gottesverehrer zu nichts Anderm u Nichts mehr, als zur Belebung seines Tugendsinnes u stärkerm Eifer in der Ausübung seiner Schuldigkeit di Durch eine solche Verbindung mit der Religion (denn der Gottesglaube, so ist auch der Glaube an ewige V tung mit einer reinen Pflichtgesinnung recht wohl veri wenn er nur selbst durch und durch moralisch ist) wi Tugend des Menschen zur echten Gottseligkeit, und ei che Gottseligkeit muß zuvörderst alle Tugend des Ch seyn, schon darum, weil er einer religiösen Gesellschaft glied ist. Seine Pflichtübung aber bekommt ferner ei sondere eigenthümliche Gestalt auch dadurch, daß es

christliche Religionsgesellschaft ist, welcher er als Mit-
ed zugehört, weil der Stifter und das (nächst Gott
ige) Oberhaupt dieser Gesellschaft, Jesus
ristus, einen solchen Wandel führte, daß er
s Muster jener Gottseligkeit mit Recht be-
achtet werden kann. Denn auch diese natürliche,
n selbst und ohne Gebot sich äußernde, Wirksamkeit des
ispiels Jesu für das Herz und Leben des Christen erzeugt
st nothwendig Widerstreit gegen den reinen Pflichtsinn,
lcher in dem Christen nicht weniger, als in jedem guten
nschen, der Idee der Sittenlehre gemäß, angetroffen
rden muß. Es ist denkbar, und die Erfahrung giebt
e Belege dafür, daß man durch einige Bekanntschaft und
trauten Umgang mit Personen, welche eine höhere, be-
nders höhere moralische Geistesbildung, als die unsrige
haben, unvermerkt und ohne den ausdrücklichen Vorsatz,
en nachzuahmen, ungemein viel an eben solcher Bildung
winnen könne. Hier findet kein unreiner Beweggrund,
n persönliches Interesse, kein Bestimmt- und Beherrscht-
rden durch Andere Statt. Man achtet und liebet aller-
ngs den Vollkommnern, mit welchem man zu thun hat,
d diese Achtung und Liebe ist es, was uns stillschweigend
Nachahmung desselben reizt und hinführt; aber eben
se Gefühle, wodurch anders werden sie in uns geweckt
d belebt, als durch die an ihm bemerkte sittliche Vollkom-
nheit? So werden wir also nicht von einer fremden Per-
, als solcher, nicht durch ein gewisses, uns aus sinnli-
n Gründen angenehmes Subject, sondern durch das in
en dargestellte, uns Achtung und Liebe einflößende Object
ern höhern, stärkern Moralität, durch die in ihnen uns

erscheinende Tugend selbst, dazu bestimmt und bewogen ihnen immer ähnlicher zu machen; wogegen der str Moralist nichts Erhebliches wird einwenden können. den Christen nun kann und soll auf solche Weise Jesus stus als Ideal der Tugend und Weisheit, oder vielm ner wahren und zugleich weisen Frömmigkeit wirken, w ihm „gemacht ist von Gott zur Weisheit und zur Gere keit und zur Heiligung und zur Erlösung!“ Nichts das sehen wir, bey einer solchen Nachahmung Chris Christen religiöser Pflichtsinn an Reinigkeit und Werth, doch erhält derselbe eben dadurch eine eigenthümliche G so gewiß der musterhafte Charakter Jesu nicht eben der jeden in seiner Art auch nachahmenswürdigen Tu freundes ist. Es lebet und wirket in dem Christen, ob er sich nicht absichtlich darum bewirbt, wenn er nur Kraft und Einflusse sich frey überläßt, der Geist Jesu sti, welcher zugleich der Geist des Christenthums i Aber auch der Materie und dem Gehalte nach giebt wisse Eigenheiten der christlichen Moral, als einer p lären, durch welche sie, mit der universellen verglich nen größern Umfang besitzt. Alles nämlich, wa Christen in Beziehung auf die Kircheng schaft, deren Mitglied und Genoß er is liegt, wird für ihn besondere, eigenthümliche C pflicht: eben so wie alle gesellschaftliche Verhältniss Welt für deren Theilnehmer ähnliche besondere Pflicht Obliegenheiten herbeyführen. Dahin gehören: die che und innige Werthachtung eines jeden Gesetzes u brauchs, durch deren gemeinsame Beobachtung die ch Gesellschaft als solche besteht und wirket, der auf

thätige Sinn der Bruderliebe gegen alle Mitchristen, in
n sie eben diese sind, die entschiedene und bey jeder Ge-
heit sich kräftig ausdrückende Ehrfurcht gegen das ei-
ümliche Oberhaupt der Gesellschaft u. s. w. Denn
ganze Verzeichniß der aus dem Begriffe des Christen
richtig hervorgehenden, und darum ihm eben so noth-
ig, als ausschließlich zukommenden Pflichtgattungen,
gar einzelnen Pflichten, ist an diesem Orte weder mög-
noch erforderlich. Das Gesagte mag hinreichen, sich
n zu überzeugen, daß eine christliche Sittenlehre, nach
r Particularbegriffe aufgefaßt und bearbeitet, durch ih-
materiellen Theil nicht weniger, als durch den vorher
deuteten formellen, groß und gehaltvoll genug seyn wür-
um als eine besondere, von der allgemeinen, im Sinne
Universalbegriffs genommen, noch verschiedene Wissen-
ft recht füglich auftreten zu können. Der ganze Parti-
rbegriff derselben würde nach dem Bisherigen seyn: Sie
die Wissenschaft von den Pflichten des
isten, welche diese durchgängig als mit
igiosität und im Geiste Jesu Christi zu
bachtende vorstellig macht.

Ungesäumt wenden wir uns jetzt zur Betrachtung
christlichen Moral nach ihrem Specialbegriffe.
er richtet sich, wie wir bereits wissen, nicht nach der
der Moral, welche im vorigen Abschnitte kürzlich ange-
und unserm gegenwärtigen Vorhaben gemäß erörtert
de, sondern er ist, wie jeder andere von irgend einer äl-
, oder neuern Moralgattung, ein durch Geschichte und
ihrung gegebener Begriff, und alle diese Gattungsbe-
fe einer Moral, welche eben so viele Moralen, um so zu

sagen in concreto uns darbieten, liefern den Stoff
die Grundlage zum Geschlechtsbegriff einer solchen, wel
dann die Moral, nicht in der Idee, sondern in abstra
ist. Mag der letztere seyn, welcher er immer wolle; (
wohl ungeachtet der scheinbar unendlichen Mannigfalti
von Disciplinen, die man von jeher Sittenlehre
dem Sprachgebrauche billig soviel Vernünftigkeit zuge
werden muß, daß bey einer noch so großen Verschi
dessen, was irgend einmal jenen Namen führte, wenig
einige allen diesen Arten von Moral gemeinsame Mer
übrig bleiben werden, aus welchen sich der Generalbe
einer solchen zusammensetzen lasse) so wird es doch
schwer fallen, den jetzt allein für uns nothwendigen Sp
cialbegriff der christlichen Moral mit Sicherheit ausfindig
machen. Denn es giebt bekanntlich, seitdem man im Ge
te der christlichen Theologie Dogmatik und Moral als Wi
senschaften von einander sonderte, eine bestimmte und h
schende Bedeutung für den Ausdruck „christliche Mor
und eben diese Bedeutung ist es ja, nach welcher wir j
fragen. Zwar wenn man uns sagte, die christliche Sitt
lehre sey „die Wissenschaft, welche lehret, worin nach d
Unterrichte Christi und seiner Apostel der höchste Grad
Vollkommenheit bestehet, welche der Mensch erlangen
und durch welche Uebungen und Mittel er dazu gebildet
den kann;“ so würden wir diese, aus einem allgemei
bekannten und geschätzten Lehrbuche der christlichen Mo
dem Reinhardischen, entlehnte Definition bey aller ih
Ausführlichkeit und obgleich der in derselben gebrau
an sich sehr unbestimmte Name der „Vollkommenheit“
drücklich nur moralisch, nämlich von „der wahren Tug

ı werden sollte, dennoch für sich genommen keines-
au und befriedigend genug finden können. Denn
num der sittlichen Vollkommenheit stellt ohne Zwei-
oral überhaupt auf; auch kommt es dieser zu, ih-
ingen den Weg zu zeigen, auf welchem sie zu dem-
langen sollen: es bliebe demnach in der angeführ-
rung nichts für die christliche Sittenlehre Eigen-
:s zurück, als, daß sie die Erkenntniß jenes Maxi-
ıd dieses Weges aus „dem Unterrichte Christi und
ostel“ entnimmt, und diese, wie es scheint, blos
e Charakterisirung derselben reichet noch nicht dazu
sie als speciell (der Art nach) verschieden von jeder
ınntlich zu machen. Ob Jemand aus sich selbst,
:ch fremde Belehrung und Ermahnung zu morali-
enntniß gelangte, und ob er im letztern Falle dem
ıte eines Weisen der Vorzeit, oder seines eignen
ß solche Erkenntniß verdankt, darauf kommt sowohl
Erkenntniß als für die Ausübung des Erkannten
s Nichts an, wofern nur das, was er in dieser Hin-
ı Andern empfing, richtig und gut, und in seine freye
gung aufgenommen worden ist. Das Fremde wur-
n Eigenthum, und er kann nun, obgleich durch Andere
ınd gebildet, dennoch gleich als ob er Alles aus sich
schöpft hätte, was jene ihm darboten, mit Selbst-
eit das, was recht ist, beurtheilen, wählen und in
mg bringen. Ist doch, wie wir gesehen haben,
as fremde Beyspiel, welches Jemand in seinem Le-
ndel befolgt, der Reinheit und Güte desselben nicht
ndig verhinderlich; noch weniger werden wir dieß
:m fremden Unterrichte unausbleiblich zu befürchten

haben. Und wo möchten wir unter cultivirten, folglich erzogenen Menschen überhaupt noch wahre, ihres Namens würdige Pflichtbeobachtung antreffen, wenn Unterricht und Beyspiel auf diese keinen andern, als einen nachtheiligen, nämlich Unfreyheit und Unselbstständigkeit des moralischen Sinnes und Handelns erzeugenden Einfluß haben könnten! Daß also der Christ seine sittliche Erkenntniß durch Belehrungen Christi und seiner Apostel empfängt, zeichnet an und für sich genommen diese Erkenntniß selbst und ihre Auffassung in einem Ganzen der Wissenschaft noch nicht so charakteristisch vor der Erkenntniß und Wissenschaft der Pflichten überhaupt aus, daß blos und lediglich durch dieses Merkmal ein Specialbegriff der christlichen Moral entstehen sollte. Allein eine Sittenlehre „nach dem Unterrichte Christi und seiner Apostel“ könnte freylich auch noch etwas mehr heißen, als was in diesem Ausdrucke an sich betrachtet liegt. Es kann dadurch jener Unterricht nicht nur als blose Erkenntnißquelle, sondern auch als Norm und Regel für das moralische Erkennen und Handeln vorgestellt, und demnach in der der vorhin angeführten Definition die christliche Moral als diejenige beschrieben werden, welche sich durchaus auf Christi und seiner Apostel Auctorität stützt. Und so verstanden enthält dieselbe allerdings schon genug, um diese Moral der Art und dem Wesen nach als eine besondere zu bezeichnen. Sie wird nämlich durch einen solchen Begriff jeder andern Moral, die sich auf keine Auctorität stützt, sondern den Grund ihrer Wahrheit in sich selbst habend gedacht und vorgestellt wird, auf entschiedene Weise entgegengesetzt; und da man alle Erkenntnisse, deren Inhalt und Gewißheit nicht auf Jemandes Wort und Auctorität, sondern auf unsern

genen Nachdenken und unsrer dadurch erworbenen Ueber-ugung beruht, im weitesten Sinne des Ausdrucks, philoso-hische nennt, so unterscheidet sich die christliche Moral ver-öge des, nach aller Wahrscheinlichkeit in der vorstehenden efinition eingeschloßnen Merkmals von jeder philosophi-hen; welches auch durch das Zeugniß ihrer Lehrbücher sgemein bestätiget wird. Aber auch hiermit ist, wie sich hnehin von selbst erwarten läßt, die Species der christli-en Sittenlehre noch nicht genau genug bestimmt. Denn uctorität kann es von verschiedenem Grade und Gewicht eben, je nachdem die Person, in welche man sie verlegt, ine niedrige oder höhere, es sey äußere oder innere, Wür-e besitzt. Wer dürfte wohl glauben, daß die Christenheit ine Menschengesellschaft von so großem Umfange und in welcher sich so viele gelehrte und aufgeklärte Mitglieder be-finden, in einer Wissenschaft von der in jeder Hinsicht so unschätzbar hohen Wichtigkeit, dergleichen die Moral nach allgemeinem Eingeständniß ist, sich irgend einer niedrigern, und nicht vielmehr nur der erhabensten und ehrwürdigsten Auctorität ergeben haben werde? In der That, wenn auch nicht Geschichte und Erfahrung es bezeugten, wir könnten von der den Christen selbst in der Sittenlehre gültigen Au-ctorität Jesu und seiner Apostel nicht anders urtheilen, als daß sie werde die möglich höchste, nämlich eine göttliche seyn. Und dieses Urtheil wird uns nun auch durch die vor-handenen Lehrbücher der so benannten theologischen Moral vollkommen bestätiget. Ihrem Zeugnisse zufolge ist, so wie Jesu und seiner Apostel ganze Lehre, so insbesondere der moralische Theil derselben nicht menschlichen, sondern gött-lichen, nicht eines natürlichen, sondern übernatürlichen Ur-

sprungs, indem die genannten Personen, in sofern sie Christenthum lehrten, nicht ihre eignen Kenntnisse und Ueberzeugungen, als solche, sondern einen von Gott selbst durch unmittelbare Offenbarung ihnen mitgetheilten Unterricht auf Andere, theils mündlich, theils schriftlich, wieder übertragen. Der wahre, ganze und hinlänglich bestimmte Specialbegriff der christlichen Moral, den wir jetzt suchten, wird sich also, wenn wir die Worte der Anfangs aufgeführten Definition, so weit dieß möglich ist, dabey gebrauchen, auf folgende Weise ausdrücken lassen: Sie ist „die Wissenschaft, welche, gegründet auf die göttliche Offenbarung Jesu Christi und seiner Apostel, lehret, worin der höchste Grad der Vollkommenheit besteht, welche der Mensch erlangen soll, und durch welche Uebungen und Mittel er dazu gebildet werden kann." Da aber, wie schon erwähnt, die christliche Sittenlehre, diesem Begriff gemäß, den Gegenstand, mit welchem sie sich beschäftigt, mit der Moral überhaupt gemein, und der Umstand, daß Jesus und dessen Apostel es sind, durch welche ihren Schülern jener Gegenstand zuerst bekannt gemacht wurde, zwar allerdings auf ihrem historisch erkennbaren Inhalt, keineswegs aber, an sich genommen, auf ihren allgemeinen und wesentlichen Charakter entschiedenen Einfluß hat; so behalten wir aus dem ganzen gegebenen Specialbegriffe derselben als ein ihre Art und Natur genau und fest bezeichnendes Merkmal blos dieß übrig, daß sie eine von Gott selbst unmittelbar und übernatürlich geoffenbarte ist. Aber dieses Merkmal werden wir, zumal wenn wir dabey erwägen, daß, da Gott untrüglich und unveränderlich ist, eine

ihm geoffenbarte Moral, sie mag, wie oft, und durch
sen Mund und Hand sie wolle, zu den Menschen gekom-
n seyn, dem Wesentlichen nach immer nur einerley Wahr-
t lehren, folglich selbst ihrem Inhalte nach in der Haupt-
he nur Eine ausmachen könne, auch leicht so bedeutend
merkwürdig finden, daß dadurch die christliche Moral
sicherste und hervorstechendste Auszeichnung erhält. Sie
ißt, diese Auszeichnung, näher zu beleuchten und nach al-
ihren Theilen kenntlich zu machen, würde für den ge-
wärtigen Ort zu weitläuftig seyn; auch können wir Al-
, was dahin gehört, als aus den Lehrbüchern der Wis-
schaft, von welcher hier die Rede ist, bekannt wohl billig
raussetzen. Wir begnügen uns blos damit, derselben
n gefundenen Specialbegriffe gemäß in einer diesem Zwecke
sprechenden Uebersicht ihre gebührende Stelle anzuweisen.
e Eintheilung nämlich der verschiedenen möglichen Arten
Moral kann unter andern den Erkenntnißgrund, oder,
ch bestimmter es zu sagen, den Ueberzeugungsursprung ei-
solchen zum Princip haben. In dieser Hinsicht nun ist
e Moral entweder philosophisch, d. h. auf das eige-
Nachdenken des Menschen gestützt und um ihres Inhalts
bst willen für wahr gehalten, oder auf Auctorität,
h. auf fremdes Zeugniß und Ansehen, gegründet, mit
nem Worte positiv genannt, und in diesem Falle wie-
r entweder gegründet auf menschliche Auctori-
t, oder auf übermenschliche, und endlich alsdann
tweder auf die Auctorität höherer Geister,
B. eines Engels, oder auf Gottes Auctorität,
h. geoffenbart! — Es bleibt uns jetzt noch übrig,
n in diesem Abschnitte ausgemittelten Specialbegriff der

christlichen Moral mit dem im vorigen aufgestellten Particularbegriffe derselben im dritten und letzten Abschnitte unsers Aufsatzes, wo möglich, zu vereinigen.

Eine solche Vereinigung scheint auf dem ersten Anblick schlechterdings unmöglich zu seyn. Denn die Idee der Moral, von welcher wir in der Bildung und Verzeichnung des Particularbegriffs der christlichen Sittenlehre ausgehen mußten, enthält, wie wir gesehen, unter andern das Merkmal, nicht abhängig zu seyn von einer Offenbarung; der Begriff von einer geoffenbarten Moral also, dergleichen als Species betrachtet die christliche ist, steht, so scheint es, mit jener Idee in ausdrücklichem und unvernichtbarem Widerspruch. Soviel wenigstens ist klar und gewiß, daß, wenn von zwey Moralsystemen das eine auf Offenbarung sich gründet, das andere aber nicht, und das Wort Offenbarung für beyde in völlig einerley Sinne genommen wird, diese Systeme wesentlich und, wie man sagt, toto genere von einander verschieden sind; mögen sie auch übrigens einen durchaus gleichen Inhalt haben und nach einem und ebendemselben Plane vorgetragen werden. Das Nämliche also würde nothwendig auch von der doppelten christlichen Moral, der nach dem Particular-, und der nach dem Specialbegriffe gelten, sobald sie dieser ihrer zweyfachen Gestalt nach dennoch in einerley Bedeutung für geoffenbart angesehen werden sollte. Und so scheint es denn allerdings den bisherigen Betrachtungen gemäß. Denn eine Wissenschaft der Pflichten, dergleichen ihrem Particularbegriffe zufolge auch die christliche Sittenlehre ist, kann darum nicht geoffenbart heißen, weil sie kein Fürwahrhalten aus irgend einem Interesse, mithin auch nicht ein solches um einer gewissen Person wil-

n, d. h. ein Fürwahrhalten auf Auctorität, verträgt, und
e christliche Sittenlehre als geoffenbarte nach ihrem Spe-
albegriffe wird eben deswegen eine geoffenbarte genannt,
'il sie sich auf Gottes Auctorität stützt. Hier also ent-
jeden Auctorität, dort schlechterdings keine; ist das nicht
augenscheinlicher Widerspruch? Ohne Zweifel antworten wir,
weil nämlich Gottes Auctorität eben sowohl, wie die Au-
ctorität eines Menschen, nothwendig ein Fürwahrhalten um
er Person willen begründet. Ist es dagegen möglich,
s dem Offenbarungsglauben überhaupt, und hiermit auch
s demjenigen insonderheit, welcher sich auf die Sittenlehre
ieht, das Fürwahrhalten auf persönliche, menschenartige
ctorität zu entfernen, ohne daß er darum den gerechten
spruch auf seinen Namen verliert; so kann es, wie wenig
Anfangs dazu den Anschein hatte, allerdings für den
risten, wenn sonst Grund genug dazu vorhanden ist, eine
ffenbartee Moral geben, welche mit der Idee der Moral
einer echten Wissenschaft der Pflichten nicht nur nicht in
derspruch steht, sondern vielmehr sich sehr wohl vereinigen
, sogar, wenn auch der Inhalt derselben die gehörige Güte
, Vollständigkeit hat, mit der Christenmoral nach dem
rticularbegriffe sich für völlig Eins erklären läßt. Und
se Möglichkeit wollen wir jetzt, wie wir hoffen, klärlich
thun. Wir erinnern zu dem Ende an dasjenige, was
eits im ersten Abschnitte über einen der Wahrheit ange-
ssenen, völlig interesselosen Glauben an Gott gesagt wor-
 ist. Dieser Glaube nimmt, wie dort gezeigt wurde,
tt zwar für eine Person zum Unterschiede von dem nicht-
sönlichen Pflichtgesetze, aber nicht für ein Individuum,
h. für eine mit Privatwillen und Privatinteresse begabte

Person. Eine solche individuelle Person ist jeder Mensch, als Einzelner betrachtet, keineswegs aber Gott; denn dieser ist nur die mit allen ihr zukommenden Eigenschaften ausgerüstete schöpferische, erhaltende und regierende Allweisheit in ihrer vollkommensten Thätigkeit, und in sofern nur eine, nämlich die absolut vollkommene, Person. Demnach bedeutet nun auch Gottes Auctorität nicht das Ansehen und die Würde eines Individuums, dessen Einsicht und Willensklärung von dem, was wahr und recht an sich ist, noch verschieden seyn könnte, sondern das Ansehen und die Würde der Wahrheit und des Rechten selbst, in ein persönliches (nicht individuelles) Wesen verpflanzt. Als rein und absolut gültig nehmen wir also, der bezeichneten Denkungsart gemäß, Etwas an, wenn wir Etwas als um Gottes willen und gleichsam auf sein Geheiß annehmen, und das Fürwahrhalten auf diese, die göttliche und höchste Auctorität ist folglich so wenig durch irgend ein Interesse für Jemanden bestimmt, und so wenig ein Fürwahrhalten auf Auctorität im gemeinen Sinne des Ausdrucks, daß es vielmehr alles jenes Interesse und alle insgemein so benannte Auctorität gänzlich verneinet und ausschließt. Nun aber heißt, wie bekannt, Offenbarungsglaube nichts anders, als Glaube auf Gottes Auctorität. So gewiß es also einen Glauben auf diese Auctorität geben kann, bey welchem das gläubige Herz von aller Interessirtheit frey, und welcher daher mit dem reinen Pflichtsinn, folglich auch mit der Moral, als einer ächten Wissenschaft der Pflichten, vollkommen vereinbar ist; eben so gewiß steht auch die Möglichkeit eines Offenbarungsglaubens von gleicher Beschaffenheit fest, und jener Widerspruch, in welchem sich die christliche Moral nach ihrem Special-

griffe vermöge ihres einzig charakteristischen Merkmals, eine Geoffenbarte zu seyn, mit dem, der Idee der Moral angemessenen Particularbegriffe einer solchen unvermeidlich zu befinden schien, ist hiermit gänzlich und für immer vernichtet. Würde Jemand dabey erinnern: ein Offenbarungsglaube, welcher, indem er meinet und vorgiebt, er halte sich an Gottes Auctorität, damit nichts anders will, als daß er sich mit Zuversicht an dasjenige halte, was wahr und gut, und in der Moral insonderheit recht und verbindlich, an sich selbst ist, entspricht keineswegs der Vorstellung von einer geoffenbarten Moral, wie sie in den gewöhnlichen theologischen Lehrbüchern angetroffen wird; so können und wollen wir es nicht läugnen. Wir bekennen vielmehr frey und offen, daß der vorhin beschriebene Glaube an Gottes Auctorität für die Moral in der That nichts mehr und nichts weniger, als fester und lebendiger Glaube an die moralische Wahrheit selbst, wiewohl ein solcher mit Hinblick auf Gott, folglich ein solcher in seiner religiösen Natur und Gestalt sey, und der Gedanke des Geoffenbartseyns macht für denselben blos, um so zu sagen, das Schema seiner religiösen Zuversichtlichkeit oder, wie wir es nennen möchten, seiner eigentlichen Gläubigkeit aus. Wir halten jedoch eben diesen Glauben des Namens „Offenbarungsglaube" nicht nur für nicht unwerth, worüber sich nach dem Vorhergehenden urtheilen läßt, — zumal da noch nicht ausgemacht ist, ob nicht selbst der biblische Sprachgebrauch, auf welchem doch nach dem eignen Zeugniß der bisherigen Theologie hierbey Alles ankommt, die von uns angenommene Bedeutung eines Geoffenbartseyns mehr begünstige, als die zeither gebräuchliche scholastische, — sondern für durchaus bedürftig, sobald von

einer Moral für die Christenheit als eine kirchliche
schaft die Rede seyn soll. Denn eine ihrer Benennun
dige kirchliche Gesellschaft kann in Rücksicht desjenige
sie zur religiösen macht, bekanntlich kein anderes l
Oberhaupt anerkennen, als Gott. Es muß daher in
für sie alle Sittenlehre sowohl als Glaubenslehre Ge
tes seyn. Jedes Gesetz aber für eine nicht blos na
dergleichen z. B. die menschliche überhaupt, sonde
drücklich gestiftete Gesellschaft, dergleichen eben die l
ist, muß als gegeben und mitgetheilt gedacht und vo
werden; und ein von Gott gegebenes Gesetz nennt
wohl mit Recht geoffenbart. So bedarf denn j
kirchliche Gesellschaft, so also auch insonderheit die
che, für ihre moralischen Wahrheiten nicht minder,
ihre dogmatischen (objectiv) des Begriffs einer g
Offenbarung und (subjectiv) des Glaubens an e
nothwendigerweise. Für den Christen demnach als
seiner Gesellschaft giebt es allerdings, dem Haupt
des Specialbegriffs einer christlichen Sittenlehre ge
ches übrigens, als die äußere Form einer solchen be
auch den Merkmalen ihres Particularbegriffs seh
sich anreihen läßt, eine geoffenbarte Moral; und
eine Vereinbarkeit des Particular- und Specialbeg
christlichen Sittenlehre, wie bisher gezeigt worden,
lem anfänglichen Schein der Unmöglichkeit denn
wohl Statt. Jene beyden Begriffe aber mit ein
vereinigen und, wo möglich, zu Einem zu verbind
cher alsdann für den einzig und vollständig wahre
seines Gegenstandes angesehen werden könnte un
das war bekanntlich der letzte Zweck dieser ganzen

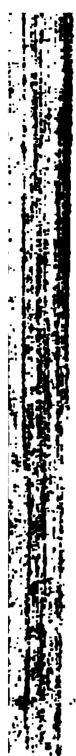
. Dieser Zweck ist also erreicht, sobald ein Begriff von
hristlichen Moral sich aufstellen läßt, welcher alle bisher
kannte Merkmale derselben ohne Widerspruch in sich be-
t, und wir stellen jetzt einen solchen als Resultat und
Schlusse des hier gegebenen Ganzen auf, indem wir sa-

Die christliche Moral ist die Wissenschaft,
che alle Pflichten des Christen, in sofern
Mitglied der menschlichen Gesellschaft
erhaupt und seiner kirchlichen insonder-
t ist, als mit Religiosität und im Geiste
su Christi zu beobachtende, unter der Form
er göttlichen Offenbarung vorstellig
cht.

Nur zwey Dinge sind es noch, welche wir, es sey zur
äuterung, oder, wofern eine solche für nöthig befunden
den möchte, zur Rechtfertigung des hiermit aufgestellten
ammtbegriffs einer christlichen Moral anhangsweise bey-
en müssen. Zuerst nämlich haben wir zu bemerken, daß
warum die christliche Sittenlehre nach diesem ihrem Ge-
mtbegriffe nicht nur die Pflichten des Chri-
n als eines solchen, sondern auch die Pflich-
1 desselben, insofern er überhaupt ein
ensch ist, in sich fasset. Materiell betrachtet wird sie
durch allerdings mehr, als blose Christenmoral; sie hat
rmit, der Materie und dem Inhalt nach, zugleich die
gemeine Moral in ihrem Umfang aufgenommen. Aber
ßte sie dieß nicht, wenn sie für den Christen in jeder Hin-
it die ganze und einzige seyn soll? Und das ist nicht blos
n Sprachgebrauche gemäß für sie erforderlich, sondern
ser Sprachgebrauch verdient auch darum Beyfall und Lob,

christlichen d. h. der durch Jesu Geist und Beyspiel
ten, Religiosität. Schicklicherweise trägt man d
ihn nicht eine dem Inhalte nach doppelte, sondern
Betracht nur Eine Moral vor; wiewohl man diese
eben so schicklich, was den Inhalt und Gegenstand
in die beyden Haupttheile, den allgemeinen, welcher
Pflichten eines Christen als Menschen überhaupt,
besondern, welcher von den Pflichten desselben a
Mitglieds seiner kirchlichen Gesellschaft handelt,
mag. Findet man nun unsern Gesammtbegriff i
auf diesen ersten Umstand, wie wir hoffen, nicht
und voll, so wird man es ihm wohl auch zweytens
Armuth und Leerheit anrechnen, daß er Nichts v
genthümlichen Erkenntnißgrunde der
lichen Sittenlehre ausdrücklich besagt,
man nur folgendes Wenige darüber in gehörige Er
zieht. Dieser Erkenntnißgrund sind der gewöhnlich
stellung gemäß, die Schriften des N. T. mit welc
die des A. T., so weit sie jenen entsprechen, in Ver

iter ausbreiten sollte. Jene Schriften sind vorhanden, d ohne Zweifel nach Gottes weisem Willen vorhanden, und rum, unsers innigsten, frömmsten Dankes werth. Wir rauchen sie also mit Recht unter andern auch, wozu sie rdieß durch ihren Inhalt so trefflich sich eignen, als Er- nntnißquellen für die christliche Moral. Allein wie dieß? ollten sie für uns ein heiliger Buchstabe, gleich dem Gesetz osis für den Juden, seyn, so daß der höchste und einzig ndende Beweis der Wahrheit eines christlichen Gebots, wie r eines jüdischen, in dem: „Es steht geschrieben!“ ent- alten wäre? So giebt es, nach dem Vorigen, keine christ- che Sittenlehre, welche den Namen einer Wissenschaft der flichten verdiente; denn das Pflichtgebot verträgt eben so enig, wie der reine Pflichtsinn, eine solche Auctorität. ir werden also von den Schriften des N. T. zur Erkennt- ß dessen, was den Inhalt der christlichen Moral ausma- en soll, nur in der Art Gebrauch machen können, daß ir daraus den Geist der christlichen Tugend und Gottselig- it kennen lernen, welcher nur in so weit für den ächten und ahren gelten kann, als er der moralisch-religiöse Geist esu Christi selbst ist. Und diesen Geist Jesu Christi nennet d rühmet ausdrücklich unsere Definition, welche daher ch von dieser Seite betrachtet keinen Mangel, geschweige nn einen Fehler hat.



Analekten

für das Studium

der exegetischen und systematischen

Theologie,

herausgegeben

von

D. Carl August Gottlieb Keil

und

D. Heinrich Gottlieb Tzschirner,

Professoren der Theologie auf der Universität zu Leipzig.

Zweyten Bandes Drittes Stück.

Leipzig, 1815.

bey Johann Ambrosius Barth.



Inhalt.

I.

Ueber das Kibbutz.

n Beytrag zur hebräisch. Sprachkunde,

von

D. Theodor Friedrich Stange,

Professor der Theologie in Halle.

'bgleich seit Conr. Pellicanus als des ersten he-
:ischen Grammatikers [a]) Zeiten im Jahre 1503. bis auf

---

a) Daß nicht Io. Reuchlinus, wie man vor diesem glaubte, der erste christliche Grammatiker der hebräischen Sprache, sondern der reformirte Theologe Conr. Pellicanus sey, erzählt schon Schröckh im 30. Bd. der christlichen Kirchengeschichte S. 230., wo er schreibt: Es ist zwar nicht (des Reuchlinus rudimenta hebraica) die allererste im Druck erschienene hebräische Grammatik; denn Conrad Pellican, ein Franziskaner aus dem Elsaß, zuletzt aber reformirter Lehrer der Theologie zu Basel, hatte bereits im Jahr 1503. daselbst eine herausgegeben. Aber für Deutschland war es die erste rc. Wie konnte Schröckh die letzten Worte schreiben? Pellican ein Franziskaner aus dem

Kästner [b]) in letzter Michaelismesse 1811., also in ei
Zeitraum von mehr als 300 J., ohngefähr 600 heb
sche Grammatiken im Druck erschienen sind, und

Elsaß, gehörte ja damals (vor dem Jahre 1648.) Deu
land zu, und als ein Baseler Professor ist er auch in li
licher Hinsicht mit Deutschland vereinigt; schon sein
sprünglicher Name Kürschner zeugt von einem ehr
Deutschen. Die Franzosen haben uns schon zu viel a
sen, wir brauchen ihnen nichts freywillig abzutreten.
Melch. Adam in vita *Pellicani* hat dieser schon die he
sche Grammatik 1501. geschrieben: Eodem quoque
sesquimillesimo primo confecit Hebraicam Grammat
ex tribus illis fragmentis, de quibus diximus, in german
linguam translatis, multo labore et meditatione.
Dieser Adam berichtet auch in dessen Leben, daß er nicht
Reuchlin, sondern von sich selbst meistens das Heb
erlernt habe. Exceptus (Capnio) hospitio a Doctore
merharto, quid Pellicano significavit; ut si Capni
cuperet alloqui, veniret ocyus. Et sane nullus ei o
tior tunc nuncius afferri potuisset: cum aqua ipsi haere
verbis Hebraeis et quomodo ea adnotaret, eo usque
rasset. Proinde venit, interrogavitque D. Reuchli
qui subridens dicit: apud Hebraeos thema verborum
esse primam personam, nec indicativi, nec imper
sed tertiam singularem praeteriti perfecti. Hac regul
cepta exultavit animo Pellicanus, sciens huiusmodi
plena esse Biblia. Si quidem in Psalmi primi primo vers
currerant, abiit, stetit, sedit, et alia. Hoc ergo
oraculo Capnionis didicit: cetera omnia ex multis
stris et collatione interpretum perpetuo labore est a
tus. Herr Hezel in der Geschichte der hebr. S
und Litteratur S. 152. berichtet unrichtig, daß Pellic
Tübingen ein Zuhörer von Reuchlin gewesen und de
bräische mit größtem Eifer unter ihm getrieben habe.

b) Dieser schrieb neuerlichst eine hebräische Grammatik
dem Titel: Kunst in 4 Wochen hebräisch l
und verstehen zu lernen. Im Grunde ist es
als eine größtentheils verdeutschte Grammatik der lat
abgefaßten Grammatica Hebraica *Hempelii* Lips.
Aug. Pfeiffer konnte doch noch mehr prahlen
schrieb: Specimen didacticum hebraeum, juxta quo

:n sollte, es müßte in dieser Sprachlehre alles
t seyn; so bewährt sich dieses doch nicht durch
g, denn überall finden sich noch Schwierigkeiten
keiheiten in derselben, so daß die Sprachlehrer
ıal wissen, was eigentlich das Vokalzeichen Kib-
und bedeuten solle. Denn konsulirt man diese,
:n sie, die Hebräer hätten 10 Vokalzeichen, wo-
die langen, und eben so viel die kurzen Töne
en; das Kibbuts sey das kurze Vokalzeichen des
und daher als ein kurzes u oder ein französisches
rechen. In neuern Zeiten beschränkte J. D.
lis (in seiner hebr. Grammatik S. 11.) diese
ılzeichen auf neun, indem er das Chirek als
:alis anceps angab, weil man das auf Chirek
Jod oft vermisse, wo es ein langer, und weil es
wo es doch ein kurzer Vokal sey. Zugleich be-
bald darauf, daß auch das Schurek und Kib-
lang, bald kurz gebraucht würden, doch so,
noch nicht vocales ancipites nannte, und die
r Vokale noch mehr verringerte. Hierüber er-
dieser Gelehrte noch näher und deutlicher im
heile der orient. und exeget. Bibl. im
S. 224. Hier sagt er: Nimmt man an,
und Kibbuts sind ancipites, und
ohne Rücksicht auf die Quantität mit
:hographischen Unterschiede gesetzt,

[. fundamenta decem lectionibus horariis deponi pos-

1) Schurek, wenn die Sylbe die ma
lectionis Vau hat, und 2) wenn sie die
hat, Kibbuts (weil nämlich das Sch
nicht in andere, höchstens Jod ausge
men, gesetzt werden kann); so ist fast
in gedruckten Bibeln und im Casselschen
der regelmäßig. Daß dieses nicht ganz richti
wird hernach erhellen. Seine Schüler folgen hier
ner Meinung in ihren Grammatiken, als Vollb
Diedrichs und andere. Auf ähnliche Art drück
schon vorher Chr. Ludw. Vogel (in den Anfa
gründen der hebr. Sprache 1769. S. 42.)
Der Unterschied, schreibt er, daß (ו) den
gen Vokal u und (ֻ) das kurze u bede
solle, möchte wohl erdichtet seyn.
sollte (ֻ) das kurze u vorstellen, wi
lehren denn die Grammatici, man solle
und nicht u aussprechen: in keiner Spr
ist ü ein kurzes u sondern ein Diphtho
c). Vielleicht wäre es am sichersten,
man das (ֻ) für y hielte. Doch könnte

---

c) Hier irrt sich Vogel offenbar., das französische
wenig als das deutsche ü ein Diphthong, wie dieses
ne allgemein bekannte Sache ist. Dieß berechtigt u
noch nicht, das (ֻ) überall als ein u auszusprechen.
lange vorher hatte dieß Friedr. Christ. Koch
Grammatica Hebr. philosoph. Jen. 1740. S. 38. im
zu beweisen gesucht. Quicunque sonus, schreibt
est simplex, ille non est vocalis: hinc sonus *ui* nunq
vocales, ad diphthongos vero referendus; signum i
calis non est signum soni *ui*, sed Kibbuts est signu
lis, Ergo nunquam per *ui* significandus.

ilich nur von den ersten Zeiten gelten,
das (ֻ) erfunden war, denn nach der jetz-
en Beschaffenheit des hebräischen Tex-
, sind wohl die meisten (ֻ) an der Stelle
s (ו) [d]). Es haben nämlich diejenigen,
aus Handschriften erhellet, die in un-
nktirten Handschriften die Punkte hinzu-
setzt haben, mehrentheils auf die Art ver-
hren, daß sie, wenn sie ein (ו) als die ma-
lectionis fanden, ein Punkt in dieß (ו) ge-
t haben: sollten sie ein Punkt in selbiges
en, um es zu einem Schurek zu machen,
d fanden kein ו; so setzten sie ein (ֻ) dar-
ter. Daher kommt es, daß oft in einem
es ein und eben dasselbe Wort verschie-
, das eine Mal mit Schurek das andere
al mit (ֻ) punktirt vorkommt. Obgleich die-
ziemlich einleuchtend zu seyn scheint, so folgt doch
r Vater noch immer dem alten Tand (in seiner hebr.
rachlehre S. 23.), ihm ist daselbst (ֻ) ein kurzes u
r ü z. B. שֻׁלְּלָה Schüllach, er ist geschickt
rden [e]). Und doch hatten kurz vor Herausgabe sei-
Grammatik schon andere die Michaelische Be-

---

[d]) Dieß ist wieder falsch, denn eben so viele Kibbuts sind an-
statt des kurzen Cholem, wie sogleich bewiesen werden wird.

[e]) In diesen wenigen Worten finden sich drey Fehler: 1) daß
(ֻ) ein kurzes u oder ü sey, 2) daß u und ü für gleich-
bedeutend gehalten wird, 3) daß er שֻׁלְּלָה Schüllach aus-
spricht, da es doch Schollach lauten müßte; wie hernach
wird bewiesen werden.

merkung genützt, als Jehne im J. 1790. (in der Sprachl. S. 19.) wo er bemerkt, daß im Fall eine Sylbe mit Schurek ausgesprochen werden sollte, in welcher gleichwohl kein Vau vorhanden sey: so setzen sie Kibbuz *). Hier stehe also der kurze Vokal für den langen, daher er auch billig, wie Schurek, lang sollte gesprochen werden. Hier ist nur das irrig, daß er glaubt, Kibbuts sey der kurze Vokal von Schurek. Etwas richtiger drückt sich Joh. Chr. Friedr. Wetzel (in seiner hebräischen Sprachl. 1796. S. 11.) aus, er behauptet nämlich, daß Kibbuts kein kurzer Vokal, sondern wo dasselbe für Schurek stehe, ein langer, und daß daher die Aussprache dieses Vokals durch ü ganz falsch sey, weil es die Stelle des (ו) vertrete, und überdieß Diphthonge dem Orientalen größtentheils unbekannt seyen [f]). Dieß ist zwar richtig, nur nicht allgemein

*) Unrichtig schreiben einige Grammatiker dieses Wort Kübbuz, da es Kibbuz heißen sollte, weil die hebräischen Grammatiker es קִבּוּץ contractio nennen.

f) Daß die Diphthonge dem Orientalen unbekannt seyen, hat nicht seine Richtigkeit. Freylich wenn man sie durch eine Verbindung zweyer Vocale in einer Sylbe erklärt, so mag's wahr seyn, aber da diese auch Vokalbuchstaben haben, so entsteht dadurch der Laut unserer Diphthonge. Was ist im Arabischen die Aussprache von بَيْنٌ, سَيْفٌ, قَوْمٌ, als Diphthong? Selbst das französische, holländische, und anderer Völker u scheint dem Orientalen nicht ganz fremd zu seyn, wenigstens pronunciiren mehrere Grammatiker so, m. s. z. B. Herrn Rosenmüller in dem Arab. Elementar- u. Leseb. S. 7. Ob aber dieß die Aussprache jetziger Araber sey, lasse ich dahin gestellt seyn.

il es, wie wir hernach zeigen wollen, viele Fälle gibt, das Kibbuts durchaus nicht für Schurek gesetzt wer-kann. Gewöhnlicher Meinung ist auch Wilh. iedr. Hezel in den Anmerkungen zur hebr. Gramm. t Diedrichs: Das Schurek kann ohne ו gar cht stehen; in denjenigen Fällen aber, wo t Schurek stehen sollte, und doch kein nach m Vokaltone u auszusprechendes ו da ist, rd Kibbutz gebraucht, z. B. יֻשְׁבוּ sollte ia-ubu gelesen, nachdem שׁ also ein Schurek setzt werden: allein es fehlt das ו; folg-h kann das Schurek nicht angebracht wer-n. Es wird also (ֻ) gesetzt: יֻשְׁבוּ.

Diese Bemerkung der Grammatiker, daß das Kib-s für Schurek gesetzt werde, wenn kein sogenanntes, erum ו in dem Worte ausgedrückt werde, und man er dasselbe eben so wie Schurek aussprechen müsse, ihre Richtigkeit; nur das Einzige ist an ihr auszuset-, daß sie nur halb wahr ist. Denn es gibt eben so e, wo nicht mehrere Beyspiele in der Bibel, wo Kib-s durchaus nicht für Schurek gesetzt ist. Was hilft aber eine Regel, die unbestimmt ist, und eben so Ausnahmen als beweisende Exempel hat? Ich will n Grammatikern im Voraus nur ein Exempel von senden zur Auflösung vorlegen. Gen. XI, 6. לְכֻלָּם en; kann man hier wohl sagen, das (ֻ) stehe für und es wäre nur defective für לְכוּלָּם geschrieben? Wort selbst heist ja כֹּל oder plene כּוֹל, obgleich die re Orthographie nicht gewöhnlich ist. Folglich steht offenbar das Kibbuts für Cholem, nur kurz ge-

braucht. Dieses findet nun allezeit Statt, so oft i dem Kibbuts ein Dagesch oder ein Consonant in dersel Sylbe ohne Ton folgt [8]). Da dieses bisher noch n deutlich auseinander gesetzt worden ist, so werde ich richtige Regel, die auf alle biblische Exempel paßt gleichsam per inductionem exemplorum abstra worden, und welche für hebräische Grammatik, le Kritik und Exegese wichtig ist, hersetzen. Es ist folge Kibbuts steht für Schurek in einer einfac Sylbe, und muß daher wie u gelesen werd in einer zusammengesetzten Sylbe aber es, wenn sie den Ton nicht hat, der kurze kal von Cholem, und muß daher alle wie o und nicht wie u gelesen werden. se Regel muß ich mit mehreren Exempeln beweisen, sie Manchem nicht recht einleuchten könnte. Da sie zwey Theilen besteht, so muß zuerst bewiesen we daß in einer einfachen Sylbe Kibbuts allemal für Sc stehe. Hier könnte ich mich auf die von den Gram

---

8) Als Ausnahmen von dieser Regel könnte man einige tationen in den chaldäischen Pericopen des A. T. anf z. B. Dan. 4, 2. יְבַהֲלֻנַּנִי und ähnliche Wörter. Hi man das Kibbuts mit dem folgenden Dagesch ohn nicht wohl aussprechen: jebahalonnani sondern vi jebahallunnani, weil es schlechthin jebahalun heißt. lein wie oft hat man schon bemerkt, daß die Punktati Chaldäischen im A. T. oft von der Analogie der hebr abweicht. Das Wort תְּדַכְּאֻנַּנִי Hiob. 19, 2. kann ma für anomalisch ansehen, weil in vielen Codicibus und ben das Dagesch im כ fehlt. Das לְכֹלָּא Dan. 4, 9 m. O., halte man ja nicht für anomalisch, weil es l cent in penultima hat, und hier nothwendig so steh

z angeführten Exempel berufen, doch Vollständigkeits
zen sollen hier einige stehen:

Gen. 3, 3. 4. steht תְּמֻתוּן für תְּמוּתוּן, wie dieß
andern Stellen ausdrücklich so heißt, z. B. Ps. 82, 7.
m. In den Wörtern, wo ein ו oder י in der folgen
t Sylbe steht, wird nach einer hebräischen Orthogra
e gewöhnlich, doch nicht immer, das Schurek defecti
durch ( ) geschrieben. Beydes muß daher auf gleiche
eise: Themuthun nicht Themüthun ausgesprochen
rden. — Gen. 3, 24. הַכְּרֻבִים (nicht den Cherubim
e in der lutherischen Uebersetzung, noch Cherubinen wie
instler gewöhnlich schreiben.) An andern Orten als an
Reg. 6, 23. stehtes plene כְּרוּבִים, wegen des darauf
genden ו wird es bisweilen abbreviirt geschrieben. — Gen.
3. וַיֵּשְׁבוּ, hier steht wieder das abbreviirte Schurek oder
bbuts wegen des folgenden Schurek; Iud. 8, 33. fin
t sich יָשׁוּבוּ und so noch öfter. Gen. 8, 21. מִנְּעֻרָיו
gegen 1 Sam. 17, 33. in vielen Ausgaben מִנְּעוּרָיו
. 48, 11. — Wie denn überhaupt die Codices und
isgaben hier oft verschieden sind. Man kann sich da
r auf Buxtorfs Concordanz nicht sicher verlassen. Zum
berfluß bemerke man noch: Gen. 24, 5. אוּלַי, v. 39,
א. — Deut. 9, 11. לֻחוֹת v. 9. ולחות. Num. 26, 24.
לְיָשׁוּב מִשְׁפַּחַת הַיָּשֻׁ LXX: τῳ Ιασουβ, δημος ὁ Ιασου-
. Deut. 23, 21. סָפוּן; 1 Reg. 7, 3. 7. סָפֻן. — Für
טורי 1 Reg. 7, 18. findet sich v. 20. טֻרִים. — Ios. 7,
. קֻם; Gen. 13, 17. קוּם. — Deut. 2, 13. קֻמוּ;
m. 19, 14. קוּמוּ. So auch: סֻסִים 2 Sam. 15, 1.;
סוּסִים Deut. 17, 16. — אוּלָם 1 Reg. 7, 3.; אֻלָם
ech. 40, 39. 48. 49. Die Partikel לוּא 1 Sam. 14,

30. wird auch לֹא 2 Sam. 18, 12. geschrieben [h]). Das Wort וַיִּצְרְ Iud. 21, 10. ist nichts anders als das gewöhnliche וַיִּצְוּר, nur ist es ein compendium scribendi um das ו nicht zweymal zu schreiben. Besonders geben die nomina propria hiervon einen Beweis, denn diese bleiben in der Aussprache gewöhnlich unverändert; hier muß es also in der Aussprache einerley seyn, ob das Wort plene oder defective geschrieben ist. So steht Gen. 30, 20. Iud. 4, 10. u. m. זְבֻלוּן hingegen Iud. 1, 30. זְבוּלֻן. Ferner wird bekanntlich oft יְהוֹשֻׁעַ, oft aber auch יְהוֹשֻׁעַ Ios. 1, 1. geschrieben. Der Name יְדוּתוּן Ps. 62, 1. wird 2 Chron. 35, 15. יְדֻתוּן ausgedrückt. Für das nom. propr. שַׁלֻּם 2 Reg. 15, 12. steht 13, 14. שַׁלּוּם, die LXX. haben σελλουμ. — Die LXX, das N. T., auch Josephus, Origenes in Hexaplis und andere Alten drucken beynahe durchgängig, sowohl ו als (ֻ) in den eigenthümlichen Namen durch ου aus, und fast niemals durch υ. Beyspiele hierzu anzuführen halte

---

h) Hierdurch ist auch des Chr. Ben. Michaelis quaest. gram. ex ling. Ebr in Misc. Lips. Nov. Vol. VII. P. II. p. 393 quaest. 13. aufgelöset nämlich: Anne Kibbuts in Cibbus sub literis initialibus ac medianis ante quiescentes idem valeat ac Schureo: v. g. in לֻא 1 Sam. 19, 7. 2 Sam. 18, 12. רֻחַ Lev. 21, 6. שְׁמֻמָה Ezech. 35, 12. etc. itemque sub finalibus, ut in וַיְדַבֵּר 1 Reg. 12, 17. יִקַּח 1 Reg. 20, 18. יְקַבֵּל Esth. 9, 17. Allerdings ist das Zeichen (ֻ) ein Schüreck, nur defective ohne ו geschrieben, und in den zweyen Wörtern קָרְחָה und שְׁמָמָה ist der Endbuchstabe ה ein bloßes ה paragog., weil aber diese Form nicht oft vorkommt, so haben die Masorethen dieß mit dem קְרִי bemerkt. Man irrt daher wenn man z. B. וַיְדַבֵּר punktirt: וַיְדַבֵּר; denn es ist hier nur defective geschrieben. Und so verhält es sich auch mit den andern Beyspielen dieser Art.

für überflüssig, weil sich jeder hiervon selbst überfüh- kann, und im Folgenden noch einige vorkommen :rden. Aus den bisher angeführten Beyspielen, wel- leicht mit einigen hunderten könnten vermehrt werden, gt nun ganz natürlich, daß das Kibbuts in einer ein- hen Sylbe, und in einer zusammengesetzten, die den n hat, allemal kein eigner Vokal ist, sondern nur an- zt, daß eigentlich ein ו gesetzt werden müsse; daher nnen es auch die alten hebräischen oder jüdischen Gram- tiker: שׁוּרֶק קְטַנָּה. Es ist bloß ein compendium ibendi, besonders wenn man ohne Punkte schrieb, il man alsdann die matres lectionis, vorzüglich das uszulassen pflegte. Eigentlich, wenn man genau re- n wollte, ist das (ֻ) nicht einmal ein Vokalzeichen, son- :n nur ein Zeichen der Auslassung des Vau. Es ist o ein Zeichen eines Consonanten oder der mater le- onis des (ו), wie auch die 3 Pünktchen anzeigen sollen, gleichsam das ו repräsentiren. Dieses nun wird in llaba simplici als ein ו und in composita als ein Cho- n ausgesprochen. Weil es kein Vokalzeichen ist, so lte man nicht darüber streiten, ob es vocalis longa, evis oder anceps sey. Eben so wie das arabische samma, nur daß dieses ein Vokalzeichen ist, bald o ld u, doch nicht willkührlich gelesen wird. Bekannt- h lassen die hebräischen Codices dieses ו noch öfter aus s die gedruckten Ausgaben. — Ueber die Art und Wei- der Aussprache kann nun weiter gar keine Frage seyn. a es das gewöhnliche Schurek ist, so darf man es auch cht von diesem verschieden aussprechen, worin uns ch schon längst die alten Versionen, und diejenigen

Stellen, in welchen das hebräische mit griechischen Buch-
staben geschrieben wird, vorangegangen sind.

Hieraus fließt weiter von selbst, daß das Schurek und dessen Stellvertreter niemals ohne Ton in einer zusammengesetzten Sylbe gesetzt werden kann, und daß beyde Vokalzeichen niemals ancipites, sondern allezeit lang sind. Daher setzen die Hebräer in dem Falle, wo ein Schurek in einer zusammengesetzten Sylbe ohne Ton stehen sollte, lieber den ähnlichen Vokal Cholem z. B. Gen. 21, 4. וַיָּמָל; dieses hat ohne ו convers. ordentlich יָמוֹל; da aber durch Hinzusetzung dieses Buchstaben der Ton vorwärts gezogen wird, und also das Schurek in einer zusammengesetzten Sylbe zu stehen käme, so brauchen sie dafür lieber den kurzen Vokal von Cholem (ָ). Sonst sehe ich gar nicht ein, warum man nicht יֻמַל punktirt hat, wenn Kibbuts der kurze Vokal von Schurek wäre. Selbst schon wo in einer zusammengesetzten Sylbe der Ton ist, und also allenfalls ו stehen könnte, braucht man ֹ z. B. Gen. 5, 5. וַיָּמוֹת und nicht וַיָּמוּת; so conjugirt man ferner יָקֻמוּ m. תְּקוּמֶנָה f. obgleich auch תְּקֻמֶנָה stehen könnte, weil es den Ton hat. Hiergegen könnte man einwenden, daß Ex. 16, 20. das Wort וַיָּרֻם (von der radix רמם) vorkäme, und sagen, hier stünde doch das Kibbuts für Schurek in einer zusammengesetzten Sylbe. Aber wer sieht hier nicht, daß es hier kein vicarius von Schurek ist, sondern vielmehr von Cholem, da der Accent nach penultima gezogen ist, und es also mit dem Ton in ultima וַיָּרֹם hätte heißen müssen, und daß also hier vajarom, nicht vajarum, oder vajarüm gelesen werden muß. Daß hier nicht, wie sonst

wöhnlich, ein (ָ) gesetzt worden ist, mag wohl darum eschehen seyn, um es von רָרָם er war erhaben nterscheiden zu können. Doch weil dieses ohne Erklä-ung und Beweis des andern Theils meiner Regel nicht erstanden werden kann, so eile ich hierzu.

Das Kibbuts ist in einer zusammengesetzten Sylbe, ie keinen Ton oder Accent hat, der kurze Vokal von Cho-em, und muß daher nicht u, noch weniger ü, sondern wie ein kurzes o gelesen werden. Der Beweis dieser Re-el muß durch Beyspiele geführt werden. Dahin gehören: 1) diejenigen Wörter, welche an sich den lan-gen Vokal ֹ haben, aber durch Hinzufügung einer Sylbe, oder durch Veränderung des Tons zu einer zusammenge-setzten Sylbe ohne Ton werden, und daher den verwand-ten kurzen Vokal erhalten müssen. Von den vielen Bey-spielen mögen hier nur folgende stehen: Ps. 7, 9. steht תֻּמִּי meine Unschuld, dieß kommt her von תֹּם, oder vollständig תּוֹם Prov. 10, 9. Es ist ein vocabu-lum defectivum von תמם, bekommt also wegen des hin-zugesetzten י ein dagesch forte, und weil nun das Cho-lem ohne Accent in einer zusammengesetzten Sylbe steht, so wird der lange Vokal ֹ in den entgegengesetzten kurzen (ֻ) oder klein o verändert; dieß spreche man also durch-aus nicht Thummi oder Thümmi, sondern Thommi aus [1]). So auch עֹז oder plene עוֹז Prov. 24, 5. steht Ps. 28, 7. עֻזִּי, (von עזז); deswegen steht auch Exod. 15, 2. Ps. 118, 14. עָזִּי, weil das Kametz chatuph gleich-

---

[1]) Künftig muß man also auch nicht mehr Urim und Thümmim, sondern Urim und Thommim sagen.

Stellen, in welchen das ... st. —
staben geschrieben wird ...
Hieraus fliesst, ...
und dessen Stellen ... 1.
sammengesetzten ...
beyde Vokale ... hier m
sind. Das ... ן von חקים ist.
Schurek ... oft חקה aber auch חֻקָּה.
ken ... s und Kamets chatuph, (sprich ...
...ph) homogene kurze Vokale von Cholem sind
... man letzteres חָקְה Chokcha lieset, so muß man
... auch nicht anders aussprechen. So hat גל der
Krug von גלל, גֻּלָּה Zach. 4, 2.; חֹם der Busen
von חבב hat Hiob. 31, 33. חֻבִּי. — חֻפָּה von חפף
a rad. חפף. — אָים furchtbar Hab. 1, 7. hat im
fem. אֲיֻמָּה Cant. 6, 4. 10. So auch תֹּף von תפף
die Pauke Gen. 31, 27. hat im Plur. תֻּפִּים Exod.
15, 20. und mit dem affixo תֻּפֶּיךָ Ezech. 28, 13. —
Eben so 2 Chron. 25, 5. פְּלֻגּוֹת classes von פֶּלֶג, nicht
von פְּלֻגָּה wie in Simonis Lexicon steht. — Das
Wort סֹךְ hat סֻכּוֹ Ier. 25, 38. und im femin. סֻכָּה von
סכך. — Gen. 27, 40. ist עֻלּוֹ von עֹל oder עוֹל Ier. 5,
5. von עלל, קֻבָּה tectum concameratum Num. 25,
8. vom masc. קֹב von rad. קבב (Alkoven nicht Alkuven).
Prov. 25, 19. ist in רֹעָה, weil das ע kein Dagesch f. hat, das Kibbuts in ו verwandelt. Hiob. 30, 10. hat רֹק mit dem Affixo רֻקִּי von רקק; Thren. 1, 2. שֹׂךְ der Zaum, שֻׂכּוֹ von שׂכך daher das fem. שֻׂכָּה im Plur. שֻׂכּוֹת Iob. 40, 31. — Prov. 3, 8. שָׁרֶּךָ dein Nabel, von שֹׁר; dieses hat den homogenen kurzen

nicht von חָלִיק (חָלִיק) wie
p. 71. schreibt. von חֲנֻבָּה
von עֲרֻבָּה ; סָגוֹל von סָ
die kein Dag. f. in pen-
Part. Pahul abstam-
welches im Plur.
7. 10. hat. —
nicht im masc.
gleich dieses
im fem.
der En-
erher
eh

.oran 1.
angezogen wa
onnen, so wie man
schen Punktation ist also
die Verächter derselben w.
, die noch sehr vermehrt werden k.
ch, daß das Kibbuts hier nicht mit de
uscht werden kann, sondern daß es der k
n ו sey.
zeugen von der Richtigkeit der angegebnen Regel
nomina besonders adjectiva, die sich in ו endi
o vermuthlich von Infinitiven der Verben her.
So hat אָדֹם röthlich, im Plur. אֲדֻמִּים,
Plur. נְקֻדִּים; im femin. נְקֻדָּה. — עָרֹם Gen.
ckend im Plur. עֲרֻמִּם. קַרְדֹּם die Axt hat 1
5, 20 mit dem affixo קַרְדֻּמּוֹ und im Plur.
1 Sam. 13, 21., die femin. Endung קַרְדֻּמּוֹת
48. — עָקֹד Gen. 30, 4., עֲקֻדִּים. So hat
Gen. 31, 10. בְּרֻדִּים. Das Wort עֲבֹת בָּרֹד
t, im fem. עֲבֻתָּה Ezech. 6, 13. — שָׂרֹק,
Zach. 1. 8. Den Einwurf, daß Ies. 16, 8.
שְׂרוּ stehe, werde ich nachher beantworten.
hat im Plur. חַרְטֻמִּים Gen. 41, 24. Exod.
In allen diesen Fällen ist also offenbar das Kib-
kurzer Vokal statt des langen ו gesetzt. Man

falls wie (̣) ein kurzer Vokal von ו ist. — כֻּלָּנוּ Gen. 42, 11. von כֹּל oder כּוֹל Ier. 33, 8. (von der radix כלל) ist hier eben das sonst gewöhnliche כָּל mit der linea Maccaph, denn beyde Zeichen drücken den kurzen Vokal von ו aus. — אֻמִּים Ps. 117, 1. kommt von אם und dieses von אמם; wer sollte hier nicht Ommim lesen? Exod. 18, 20. u. an a. O. steht חֻקִּים von חק und dieses von חקק; daher findet man oft חֻקָּה aber auch חֻקָּה. Hieraus folgt, daß Kibbuts und Kamets chatuph, (sprich ja nicht Komets chatuph) homogene kurze Vokale von Cholem sind; und da man letzteres חָקְקָה Chokcha lieset, so muß man חֻקָּה auch nicht anders aussprechen. So hat גל der Krug von גלל, גֻּלָּה Zach. 4, 2.; חם der Busen von חבב hat Hiob. 31, 33. חֻבִּי. — חֻפָּה von חֹף a rad. חפף. — אָיֹם furchtbar Hab. 1, 7. hat im fem. אֲיֻמָּה Cant. 6, 4. 10. So auch תֹּף von תפף die Pauke Gen. 31, 27. hat im Plur. תֻּפִּים Exod. 15, 20. und mit dem affixo תֻּפֶּיךָ Ezech. 28, 13. — Eben so 2 Chron. 25, 5. פְּלֻגּוֹת classes von פֶּלֶג, nicht von פְּלַגָּה wie in Simonis Lexicon steht. — Das Wort סֹךְ hat סֻכּוֹ Ier. 25, 38. und im femin. סֻכָּה von סכך. — Gen. 27, 40. ist עֻלּוֹ von עֹל oder עוֹל Ier. 5, 5. von עלל. קֻבָּה tectum concameratum Num. 25, 8. vom masc. קֹב von rad. קבב (Alkoven nicht Alkuven). Prov. 25, 19. ist in רֹעָה, weil das ע kein Dagesch f. hat, das Kibbuts in ו verwandelt. Hiob. 30, 10. hat רֹק mit dem Affixo רֻקִּי von רקק; Thren. 1, 2. שֹׂךְ der Baum, von שׂכך daher das fem. שֻׂכָּה im Plur. שֻׂכּוֹת Iob. 40, 31. — Prov. 3, 8. שָׁרֶּךָ dein Nabel, von שֹׁר; dieses hat den homogenen kurzen

al von Kibbuts nämlich (ֻ) mit dem Dag. f. Das ךְ gewöhnlich kein Dag. f., aber doch bisweilen, wie auch im Arabischen sehr häufig ist. Warum es hier t, davon läßt sich ein Grund angeben; denn stünde ịcht, so müßte es שֹׁרֶךָ heißen, und folglich wäre Zeichen da, woran man erkennen könnte, daß es von ׳ zusammengezogen wäre. Man hätte auch שָׁרְךָ ꞉iben können, so wie man חָקְךָ und חֻקְּךָ findet. In hebräischen Punktation ist also mehr Weisheit verbor‑, als die Verächter derselben wähnen. — Diese spiele, die noch sehr vermehrt werden können, bewei‑ deutlich, daß das Kibbuts hier nicht mit dem Schu‑ vertauscht werden kann, sondern daß es der kurze al von ו sey.

2) zeugen von der Richtigkeit der angegebnen Regel) die nomina besonders adjectiva, die sich in ו endi‑, und vermuthlich von Infinitiven der Verben her‑ men. So hat אָדוֹם röthlich, im Plur. אֲדֻמִּים, נָ im Plur. נְקֻדִּים; im femin. נְקֻדָּה. — עֵירֹם Gen. ׳. nackend im Plur. עֲרֻמִּם. קַרְדֹּם die Axt hat 1. 13, 20 mit dem affixo קַרְדֻּמּוֹ und im Plur. קַרְדֻּ! 1 Sam. 13, 21., die femin. Endung קַרְדֻּמּוֹת . 9, 48. — עָקֹד Gen. 30, 4., עֲקֻדִּים. So hat) בָּרוֹד Gen. 31, 10. בְּרֻדִּים. Das Wort עָבֹת strickt, im fem. עֲבֻתָּה Ezech. 6, 13. — שָׂרוֹק, שְׂרֻ Zach. 1. 8. Den Einwurf, daß Jes. 16, 8.) שְׂרוּקִים stehe, werde ich nachher beantworten. חַרְ hat im Plur. חַרְטֻמִּים Gen. 41, 24. Exod. 5. In allen diesen Fällen ist also offenbar das Kib‑ als kurzer Vokal statt des langen וֹ gesetzt. Man

wende gegen diese Beyspiele nicht ein, daß auch l
die Brennessel (oder vielmehr Paliurus) im P
חֲרֻלִּים Prov. 24, 31. habe, und also (ֻ) als kurze
kal für den langen Schurek gesetzt sey; denn man
bedenken, daß man im Sing. auch חָרוּל gesprochen
wie man dieß eben aus dem (ֻ) schliessen kann. Di
Wort scheint arabischen Ursprungs zu seyn, wo das
kalzeichen Dhamma zugleich o und u ausdrückt.
wir doch auch im Hebräischen beyde Formen, z. B.
im Plur. עֲמֻקִּים Prov. 18, 4., dagegen steht Hiob
22. עֲמֻקוֹת ohne Dagesch, welches daher unstreitig
dem Participio Pahul hergeleitet werden muß. Di
xikographen hätten beyde Formen anführen sollen.

3) Hieher alle diejenigen Nomina, die
פְּקֻדָּה haben, wo ebenfalls erhellet, daß (ֻ) ein
Vokal von וּ ist. Nur muß man sich hüten, diese
men nicht mit Ioh. Simonis, im Arcano (dieses Sch
niß ist nicht weit her) formarum S. 61. ff.) aus
Part. Pahul herzuleiten, sondern vielmehr vom In
tiv im Kal. Denn Theils hat der letzte Buchstabe
Part. nie ein Dagesch bey der Vermehrung, theils
auch die Intransitiva selten ein solches Participium,
wenn sie es haben, so hat es alsdann eine transitive
deutung. — אֲגֻדָּה Ies. 58, 6. colligatio kommt
vom Partic. אָגוּר sondern vom Inf. אֱגֹר her. So
אֲחֻזָּה von אֱחֹז; hier wird nämlich, in einer zusam
gesetzten Sylbe ohne Ton, das Cholem in (ֻ) ver
delt. — אֲלֻמָּה von אֱלֹם, אֲסֻפִּים und אֲסֻפּוֹת colle
nes von אֱסֹף; אֲסֻדָּה von אֱסֹר; גְּאֻלָּה von
חֲתֻלָּה von חָתוֹל, nicht von Partic. חָתוּל. לֻקָּה

:on. 25, 5. von חָלָק nicht von חָלוּק (חָלוּק) wie
nonis in arcan. form. p. 71. schreibt. חֲנֻכָּה von
von עֲרֻבָּה ; סָגוּל von סְגֻלָּה ; יָרוּשׁ von יְרֻשָּׁה , חָ
:. Hingegen solche Wörter, die kein Dag. f. in pen-
ma haben, mögen wohl vom Part. Pahul abstam-
, oder es selbst seyn, als: עֲרוּגָה, welches im Plur.
עֲרוּ Cant. 6, 2. und עֲרֻגוֹת Ez. 17, 7. 10. hat. —
פָּ von פָּלוּג ; פְּעֻלָּה von פָּעוּל . פְּקֻדָּה hat nicht im masc.
פָּ wie Simonis am a. O. meint, obgleich dieses
) ein hebräisches Wort ist, (denn dieses hat im fem.
פְּק) sondern es ist der Infinitiv mit weiblicher En-
g, wie es dergleichen unzählige gibt. — Hierher
ören auch noch עֲרֻבָּה, חֲתֻנָּה, עֲבֻדָּה, כְּהֻנָּה. Let-
s Wort lese man also nicht Kehunna, sondern Ke-
nna, und so auch die übrigen.

4) Die passive Conjugation Pyhal mit dem Dag.
eweist gleichfalls sehr einleuchtend, daß (ֻ) der kur-
Vokal von וּ sey, und beynahe dasselbe was Kamez
uph ist. Bekanntlich hat diese Form im mittelsten
hstaben ein Dag. f. mit einem voranstehenden (ֻ) oder
z. B. שֻׁדַּד vastatus est Ies. 15, 1. und שֻׁדְּדָה va-
a est Nah. 3, 7. Dieses allein führt schon darauf,
(ֻ) ein kurzer Vokal von וּ sey. Richtig schreibt da-
Alb. Schultens, ὁ πανυ, in den Institutt. ad fund.
. Hebr. p. 282. 283. Passiva forma (Pühal) aeque
nittit Kamez chatuph quam Kibbuts, ut Pohhal
et Pyhhal פֻּעַל existat. Ita שָׁדַּד et שֻׁדַּד vastatus
מְאָדָּם et מְאֻדָּם ; יְכָלֶּה et יְכֻלֶּה absolvetur. Daher
Herr Vater in seiner großen hebr. Gramm. p. 277.
: wohl, daß er die Form (mit (ָ)) für eine unge-

wöhnliche hält; sie kommt wohl so oft vor, als
( ). In der Aussprache lauten sie völlig einerlei
und שְׂדַד müssen beyde schoddad ausgesprochen
Das von diesem Gelehrten angeführte Beyspiel בַּרֵּת
ist abgeschnitten beweist nichts. Das Dag. f. i
ist zwar ungewöhnlich, hat aber doch seinen guten
Die Gutturalbuchstaben und ר können allerdings,
Arabischen gewöhnlich, ein Dagesch haben, m
die Hebräer es hier nicht anders, als um die Deu
zu befördern, damit man nämlich das Wort nicht
dern verwechsele. Stünde hier in dem בָּרֵת kein
so müßte es בֹּרֵת heißen; dieses könnte man lei
das Part. act. in Kal halten, denn dieses hat in d
ten Sylbe zuweilen auch Patach. Weiter führ
Grammatiker als eine ungewöhnliche Form in Pül
Wort יְרֻצַּח an. Hier sieht man sogleich den N
und das Unbequeme der Unterlassung der biblisch
gate. Eine solche Form findet sich gar nicht im
schen, sie ist von Hrn. Vater selbst gemacht.
muthlich sieht er hier auf Ps. 62. 4., wo da
תְּרָצְּחוּ vorkommt. Einige Ausgaben und Codi
in dem mittelsten Radikalbuchstaben ein Dagesch,
nicht. (Man vergleiche hiebey v. d. Hooght Bibl.
Ohne Dag. kann es sehr bequem das Futurum d
Pohel seyn, so wie in demselben Verse יְרֹוְתוּ

---

*) Ezech. 16, 4. Daß die biblischen Stellen, wo
sonderes, wie dieses wegen des Dag. f. ist, nic
ben werden, ist auch nicht zu loben. Die ältern
tiken, besonders die Altingische, haben hie
Vorzug.

Ausgaben haben Piel הִרְצַחוּ (Man vergl. meine icritica in nonnull. psalm. loc. ad h. l.) An die Beyspiele sieht man, daß in allen Grammatiken, in der Vaterschen, die Kritik ganz vernachlässigt Herr Vater sollte kein besonderes Wort erdichten, noch nicht ausgemacht ist, ob das Wort, worauf er beruft, ächt ist. Höchst wahrscheinlich muß hier ein es Verbum stehen, und also entweder Pihel הִרְצַחוּ, Pohel הִרְצַחוּ gelesen werden. Folglich gehört das piel nicht hierher.

Daß in den mittelsten Radikalbuchstaben, wenn s gutturales und ר sind, kein Dag. gewöhnlich steht, ne allgemein bekannte Sache, woraus aber zugleich , daß ( ) ein kurzer Vokal von Cholem sey. Des Schultens Bemerkung, in dem cit. Buche 283. ist richtig: Ante indagessabiles et hic compensatio institui vel negligi potest, sine ullo discrimine. בֵּרַךְ, בֵּחַר et בֹּחַר aequum ius possident, nec fun- m quod Cheth compensationem respuere dicatur. n Prov. 20, 21. מְבֹחֶלֶת est Particip. in Pyhal, a a avarus fuit: [1]) et רֹחָה impulsus fuit extat Ps. 13. pro רֻחָה. Idem iudicium de reliquis feren- . Daher schreibt fälschlich Simonis in Lex. ad h. yhal part. מְבֹחֶלֶת vel potius מְבֻחֶלֶת. Wenig- s hätte er schreiben sollen: ulitatius. Beyspiele da-

---

Dieser sonst accurate Grammatiker vernachlässigt hier gleichfalls die Kritik. Bekanntlich hat das קרי : מבהלת. Ehe nun nicht ausgemacht ist, welche Lesart die richtigere sey, sollte man keine als Beyspiel anführen. Ὁ μὴ ἐκ πίστεως ἁμαρτία ἐστιν.

von, daß ׳ der ursprüngliche Vokal in Pyhal sey, wenn der mittelste Radikalbuchstabe kein Dag. hat. ſind: Pſ 128, 4. יְבֹרַךְ גבר benedicetur viro. Lev. 6, 21 בִּשְׁלָה וּמֹרַק וְשֻׁטַּף. Gen. 44, 28. טֹרַף er iſt zerriſſen. Ieſ. 8, 9. רֹעוּ ſociamini von רָעָה ſociatus eſt für רֻעָה. Ieſ. 27, 7. הֹרַג er iſt getödtet, dieß iſt Pyhhal nicht Prät. Hophal, wie in Simonis Lexicon ſteht. Dieſe und einige andere Beyſpiele könnten auch aus der Form Pohal hergeleitet werden. Allein es ſcheint dieſes nicht wahrſcheinlich zu ſeyn, weil, wie aus dem angeführten Orte Lev. 6, 21. erhellet, dieſe Form mit einer andern von Pyhhal genau verbunden iſt; ſo wie man überhaupt von dieſer paſſiven Conjugation, außer den Wörtern, deren mittelſter Radikalbuchſtabe ein Gutturalis oder ר iſt, kein deutliches Beyſpiel findet, dagegen von Pyhal ſehr viele vorhanden ſind.

Selbſt das Hiob 33, 21. vorkommende רֻאּוּ, eigentlich für רֻאֲאוּ beweiſet, daß (ֻ) der kurze Vokal im ׳ ſey. Die Punktatoren haben weislich in das א, auf ungewöhnliche Art, ein Dag. geſetzt, denn ſtünde hier das Dag. nicht, ſo müßte es רֻאוּ heißen, dieſes wäre aber zweydeutig, indem es auch der Plur. vom Prät. Pyhal ſeyn könnte. So gering dieſe Bemerkung iſt, ſo finde ich ſie doch von keinem Grammatiker angeführt. So haben auch alle übrigen Dag. in den Gutturalbuchſtaben und dem ר ihren Grund.

5. Die Conjugation Hophal zeigt auch von der Richtigkeit unſerer Regel. Die Präformanten haben hier ein Kametz chatuph und auch ein (ֻ), und es ſcheint gleichgültig geweſen zu ſeyn, welchen Vokal man hier

en wollte, weil ein und eben dasselbe Wort hierin ab-
chselt. Daher findet man Ioel. 1, 9. הָכְרַת und
ech. 32, 32. הָשְׁכַב; und darum wechseln auch Jas-
ting und sein Commentator Schultens mit bey-
i Formen ab. Das Präteritum und die übrigen Tem-
ra haben bey ihnen (ֻ) das Participium (ָ). Herr
ater in der gr. hebr. Gramm. p. 280, nimmt dage-
i überall (ָ) an in dem Paradigma הָלְמַדְתִּי. Mit Recht
reibt derselbe auch S. 282: Zwar existirt noch
ie andere Form dieses Passivs, welche
ht הֻ sondern הָ (ho) zur charakteristischen
rsylbe, nicht eines Temporis, sondern
s ganzen Passivs hat; allein diese zwey-
Form ist eben so gewöhnlich, als die an-
e; הָמְלַךְ er ist zum Könige eingesetzt wor-
t, u. s. w. יָעֳמַד er wird festgesetzt werden,
מָחֳ der Verheerte. Es ist nur eine Verschieden-
, nicht in der Aussprache, denn beydes lautet o,
dern im Schreiben. Dennoch nennt derselbe diese
m sehr monströs Hüphhal; so wie der obengenannte
stner Hyphal schreibt. Man bleibe doch bey dem al-
Hophal, denn dieses drückt sowohl das Kametz cha-
), als das Kibbuts aus; man verballhorne nur nicht.
weilen, doch äußerst selten, findet man den langen
al ֹ für eins von Beyden. Jud. 6, 28. und 2 Chron.
34. הֹעֲלָה und Nah. 2, 8. הֹעֲלָתָה für הָעֲלָה oder
הֻ; doch man hat nicht einmal nöthig dieß für Ho-
zu halten. Man muß nur die rad. הע für syno-
von עלה halten, so ist das Präteritum Pyhal ganz
ogisch; der ganze Vers führt schon zu Pyhal; erst

steht נָחֵץ dann בְּרָחָה und nun הֻעֲלָה. Nah. 2. 8. [illegible] dieselbe Form vor und Pyhal גֻּלְּתָה geht voran. Man kann hier nicht einwenden, daß in den Zeitwörtern primae radicalis י und quiescentibus secundae ו in Hophal ein Schurek stehe, als הוּשַׁב, הוּקַם und also das Schurek als langer Vokal von Kibbuts schiene gewesen zu seyn; denn theils findet sich ֻ nicht in einer zusammengesetzten Sylbe, theils würde es sich auch nicht von Hiphil הֹשִׁיב und auch הוּשַׁב unterscheiden; so könnte man הוּקַם von יקם ableiten und es für Hiphil halten.

Wider die Richtigkeit der Regel, daß Schurek nicht in einer zusammengesetzten Sylbe stehen könne, möchte vielleicht jemand die 28 Beyspiele einwenden, die Avenarius in der Grammatica Ebraica p. 395. anführt. Allein alle diese Exempel beweisen vielmehr das Gegentheil, nämlich, daß hier ein (ֻ) stehen müsse, daher es die Masorethen auch bemerken, und אחר שורק [illegible] hinzusetzen. Die Punktatoren fanden nämlich die matrem lectionis ו in diesen Wörtern, worin sie alsdann ein Schurekzeichen setzten, weil man beyde Vokalzeichen mit Schurek zu nennen pflegte; und hernach haben die Masorethen dieses als etwas fehlerhaftes bemerkt. Daß hier eigentlich ein (ֻ) stehen müsse, und daß dieser der kurze Vokal in der zusammengesetzten Sylbe sey, werden die 28 Beyspiele zeigen. Daher haben die Grammatiker längst bemerkt, daß וּ für (ֻ) stehe, und daher als kurz anzusehen sey. Es sind eigentlich Fehler der Abschreiber, welche in das ו ein Schurek setzten, da es doch nur (ֻ) haben muß. Das erste Beyspiel des Avenarius ist Ps. 68, 29. עוּזָּה; es ist der Imperativ עֹז mit dem ה

ɪg., folglich עֻזָּה; denn der folgende Buchstabe be-
nt ein Dag. und also muß י in (ֻ) verwandelt wer-
Ps. 81, 2. עוּזֵּנוּ unsere Hülfe, steht für עֻזֵּנוּ, es
mt auch von עֹז her, nicht von עוּז. So muß auch
ָ seine Stärke heißen מָעֻזִּי Ies. 27, 5. Da-
wechseln auch diese Vokale Dan. 9, 38. 39. מָעוּזִּים
bisweilen auch מָעֻזִּים geschrieben wird. Die übri-
von den 28 Wörtern sind: Ies. 55, 4. לְאוּמִּים für
gewöhnliche לְאֻמִּים und Ies. 51, 4. לְאוּמִּי. Ps.
6. יְסוֹבְבֻנִי. In den meisten Editionen steht hier die
ntliche Form יְסֻבֻּנִי von סָבַב. Ier. 11, 16. חֲמוּלָּה,
ndern Stellen ist חֲמֻלָּה. Ps. 102, 5. הוּכָּה für
wie denn auch das fem. הֻכָּתָה in Hophal hat.
8, 63. הוּלָּלוּ für הֻלָּלוּ wie Ps. 18, 4. u. a. m. D.
in Pyh. für das oft vorkommende יֻלַּד Iud. 13, 8.
ron. 3, 5. 20, 8. נוּלְּדוּ ist nach Simonis Lexi-
ine zusammengesetzte Form aus Niphal und Pyhal.
dergleichen Zwitterformen sind Erdichtungen.
ultens will es aus der rabbinischen Form נִפּוּעַל
iten, und Bened. v. Spinoza in seiner äußerst
rhaften Grammatik p. 59. muthmaßt, נ wäre ein
nein characteristischer Buchstabe aller Passiven. Die-
merkung läßt sich einigermaßen hören, aber hier ist
nz unrecht angebracht. Man hätte nicht nöthig ge-
bey diesem Worte so viel Umstände zu machen, es
nz einfach durch das Prät. Pyhal zu erklären, man
nur die radix נלד annehmen, so ist in Pyhal

Noch eine andere Form muß von נלד hergeleitet
en, nämlich: הֻלֶּדֶת Gen. 40, 20. ist der Infini-
Hophal. Ueberhaupt haben die Wörter, die sich

mit י und כ anfangen, einerley Formen, wie נצב und יצב u. a. m. Daher kommt denn auch הוּלֶּדֶת Ezech. 16, 5. wo auch Simonis die rad. כלר annimmt. Ezech. 16, 34. הוּנָּה für זְנָּה. Ps. 45, 14. כְּבוּדָּה für כְּבֻדָּה von כָּבֵד (vergl. Simonis Lex.). Ps. 76, 3. סֻכּוֹ für סֻכּוֹ. Letztere Schreibart findet sich in den besten Ausgaben. 2 Sam. 7, 23. גְּדוּלָּה für גְּדֻלָּה wie diese Art zu schreiben öfter vorkommt. Hieraus erhellet ganz deutlich, daß ו in diesen Worten für (ֻ) steht, und also durch o ausgesprochen werden muß. Beyde Wörter kommen von גָּדוֹל her, nicht von גָּדוּל. Ier. 31, 34. כֻּלָּם für כֻּלָּם von כֹּל. Eccl. 10, 8. גּוּמָּץ für גֻּמָּץ von גמץ. Ies. 5, 5. für מְשׂוּכָּתוֹ, מְשֻׂכָּתוֹ von שכך. Ezech. 20, 18. בְּחוּקֵּי dafür ist sonst das gewöhnliche חֻקֵּי Exod. 18, 16. auch חֻקְּכֶם Exod. 5, 14. Das fremde Wort אַלְגּוּמִּים 2 Chron. 9, 10., kommt von אלגם her im Plur. אַלְגֻּמִּים. Ies. 16, 8. שְׁרוּקֶּיהָ von שֹׂרֵק für שְׂרֻקֶּיהָ. Gen. 2, 25. עֲרוּמִּים von עָרוֹם a rad. עֹרם im Plur. und fem. עֲרֻמִּים und עֲרֻמָּה. Von diesem Worte hernach Ies. 28, 27. יוּסַּב für יֻסַּב Fut. in Hophal.

Diese 28 Beyspiele beweisen insgesammt, daß ו für (ֻ) steht, und also der kurze Vokal von Cholem ist. Vermuthlich ist durch ein Versehen der Abschreiber das ו als die mater lectionis des Cholem stehen geblieben, und der unwissende Punktator hat geglaubt, er müsse es als Schurek punctiren; daher es die spätern Masorethen als anomalisch anmerken.

6) Die Uebersetzung der 70 Dollmetscher zeigt gleichfalls von der Richtigkeit der Regel, daß (ֻ) in zusammengesetzten Sylben der kurze Vokal von ו sey, denn

t in allen nom. propr. wo ein (ֻ) vorkommt, schrei-
t sie weder *υ* noch *ου*, sondern o. Beyspiele müssen
ß darthun: Iof. 15, 7. אֲדֻמִּים von אָדֹם und der
ig. von jenem אֲדֻמִּי; die LXX. nach dem Alex. Cod.
Οδομμι, andere lesen *Αδομιμ*, der Vatic. Cod. *Αδαμ-*
ν, weil man *α* fast wie *ο* aussprach. Sie sprachen
o nicht *αδυμμιμ* oder *αδουμμιμ*. 1 Chron. 7, 24.
, *οζαν*, das Dag. drücken sie oft nicht aus. Gen.
, 26. אֲחֻזַּת *Οχοζαθ*. Dagegen heißt 2 Sam. 16,
בַּחוּרִים und בַּחֻרִים 2 Sam. 3, 16., nach Cod.
und Ed. Ald. *βαθουρεμ* und *βαουρειμ*, weil der Vo-
(ֻ) in einer einfachen Sylbe steht. Iof. 12, 15. und
m. D. עֲדֻלָּם, *Οδολλαμ*. Num. 34, 22. בֻּקִּי *βοκκι*
h dem Cod. Al. 1 Chron. 25, 4. בֻּקִּיָּהוּ *βοκκιας*.
m. 3, 21. גֵּרְשֻׁנִּי, in einigen Codd. *Γεδσων*. Deut.
20. זַמְזֻמִּים *Ζοχομμιμ*. Iud. 4, 32. יְרֻבַּעַל
ροβααλ. Gen. 25, 3. לְאֻמִּים *λαωμμειμ*. 2
. 22, 3. מְשֻׁלָּם *Μεσολλαμ*. Exod. 12, 37.
Σοκχωθ. So auch חֻפִּים, das Hierony-
s in libro nominum liest: Hophim, wobey er hin-
ßt: hucusque per o brevem litteram legerimus.
am. 6, 3. עֻזָּא *Οζα*. 2 Reg. 15, 32. 34. עֻזִּיָּהוּ
ας. Exod. 6, 18. עֻזִּיאֵל *Οζειηλ*. 1 Chron. 7,
עֻלָּא (Name eines Mannes von על das Joch) *Ολα*,
Cod. Alex. *Ωλα*. 1 Chron. 15, 18. 20. עֻנִּי und
, *Ωνι*. 1 Chron. 26, 5. פְּעֻלְּתַי, *φελλαθι* u. Cod.
φολλαθι. Hingegen Num. 26, 5. פַּלּוּאִי *φαλλουι*,
l hier (ֻ) nicht in einer zusammengesetzten Sylbe steht.
diesem letztern Falle schreiben die 70 Dollmetscher
immer statt des (ֻ) *ου*, nicht *υ*; woraus man aber-
ls sieht, daß (ֻ) nicht ist wie *υ* ausgesprochen worden,

sondern daß man zwischen ו und (ֻ) in der Aussprache keinen Unterschied gemacht hat, z. B. in den Wörtern רְאוּבֵן, עֲקוּב Ρουβην, Ακουβ (Ακουμ); שָׁלוּם und שִׁלֻּם beydes Σαλλουμ. Die apokryphischen Bücher stimmen auch mit dieser Art zu lesen überein, z. B. 1 Esra 8, 2. בֻּקָּא geben sie Βοκκα, 2 Macc. 12, 38. findet sich auch Οδολλαμ, Μοσολλαμος hebr. מְשֻׁלָּם; Esr. 9, 18 Οζιηλ hebr. עֻזִּיאֵל Iud. 8, 1. Das Dan. XI, 38. vorkommende Wort מָעֻזִּים drückt die vulgata versio durch Mauzim aus.

7) Auch die Schriftsteller des N. T. stimmen unserer Regel bey. Das von allen vier Evangelisten genannte γολγοθα (für γολγολθα) stammt vom hebr. und chald. גֻּלְגֹּלֶת im Stat. Emph. גֻּלְגַּלְתָּא. Hier schreiben sie nicht γουλγοθα oder γυλγοθα. Auf gleiche Art Ζοροβαβελ, hebr. זְרֻבָּבֶל Matth. 1, 12. 13. Luc. 3, 27. (Gewöhnlich richtet sich das (ְ) bey der Aussprache nach dem folgenden Vokal, wie סְדֹם, σοδομα.) Man vergleiche hiermit Sir. 49, 11. Er. 4, 13. Das hebr. עֻזִּיָּה wird Matth. 1, 8. 9. Οζιας gegeben. Dagegen wird חוּזָא richtig durch χυζας Luc. 8, 3. und זְבֻלוּן durch Ζαβουλων Matth. 4, 13. 15. Apoc. 7, 8. ausgedrückt. Doch sat prata biberunt.

Man wende nicht wider die Zeugnisse aus den 70 Dollmetschern, den Apocryphen, und dem N. T. ein, daß unsere jetzigen Puncte jünger seyn als die Verfasser dieser genannten Schriften. Dieß mag seyn oder nicht, so trifft der Einwurf doch die Sache selbst nicht. Sind sie ungleich jünger, so sind sie entweder nach der Aussprache der Uebersetzer eingerichtet, oder beyde haben auf

er gemeinschaftlichen Quelle, z. B. einer Ueberlieferung
schöpft. Sind sie älter, und haben diese Schriftsteller
s einem punctirten Codex übersetzt, so haben sie nach
r angegebnen Regel ausgesprochen, und darnach ge-
rieben.

Obgleich die bisherigen Bemerkungen vielen neu seyn scheinen mögen, so sind sie es doch nicht gänzlich. Schon der gelehrte und um die hebr. Grammatik und Kritik verdiente jüdische Gelehrte im 16. Jahrhundert, Elias Levita, bemerkt in dem Buche Masoreth Hammasoreth S. 112. nach der deutschen Uebersetzung nicht des D. Semler, wie viele glauben, sondern Christian Gottlob Meyers) folgendes: Es sind aber zweyerlei Kibbuts, eines wie ich nächst sage, daß es statt des ו ha Chasera mit dem Schurek folgt; das andere ist der rechte kurze Vokal, und niemals wird auf ihm ein Zeichen des Mangels angegeben. Wenn du fragst, wie erkenne ich, welches ein Kibbuts, der länger Vokal, der statt des ו mit dem Schurek steht; oder aber der kurze Vokal sey? So ist die Antwort: Es ist aus der Grammatik bekannt, daß nach einem jeden kurzen Vokal ein Dag. oder ein ruhiges Schua folgt, wie ich in Perek Sohira erklärt habe. Folglich wenn du ein Kibbuts, wo ein Dag. oder ein ruhiges Schua drauf folgt, findest: so ists ein kurzer Vokal, und wird also nicht für Chaser angegeben; als in der Conjugation Pûal אֻסְפַּר, יְסֻפַּר, סֻפְּרָה,

יִם ,פְּקַד und in Paul von Hiphil *)
,מְפֻקָּד aber wenn weder Dag. noch ein
ges Schua darauf folgt, so ist es stat
ו mit dem Schurek, und wird als ma
haft angemerkt: z. E. מִשְׁלָכִים כְּחֻצוֹת יְרוּשָׁלִָם
sie auf dem Kibbuts von מְשֻׁלָּכִים wird
Chaser angezeigt, denn es ist der kurze
kal, weil ein ruhiges Schua drauf fol
aber auf dem Kibbuts בְּחֻצוֹת wird dieß
chen Chaser gefunden, weil weder Dag.
ein ruhiges Schua nachfolget. Eben so
auf עֲקֻדִּים נְקֻדִּים 1 M. 38, 40. weil einem
den Kibbuts ein Dag. nachfolgt; aber
הָעֲטֻפִים לְלָבָן, הַקְּשֻׁרִים לְיַעֲקֹב wird Chaser
zeichnet, weil sie kein Dag. haben.
auf שֻׁלְחָן ,טֻמְאָה ,חֻפָּה ,סֻכָּה ,חֻקָּה wird
Chaser angegeben, weil sie entweder ein
oder ein ruhiges Schua nach sich ha
Darum wird auf allen Kibbutsen, die
Ende des Worts sind, Chaser angeme
weil am Ende des Worts kein Dag. noch
higes Schua folgen kann, als וְכֻל לָךְ
.וְשַׂמְתִּי פֻּרַת וְגֻלַּת הַחֵל חַוֶּה ,גְבֻל יִשְׂרָאֵל D
gleichen geschieht bey den Zeitwörtern
אַ לָרֻשׁ ,לְכַלֵּב תַּשְׁלִיכֻן 5 Mos. 6, 3. יַאֲרִיכֻן וָמִיךָ
נָא אָבִי קֻם לָךְ, שֻׁב לָךְ מִצְרַיִם וְהַשִּׁמֵּם
1 Mos. 27, 31. Auf diese und dergl. wird C
ser angemerkt. Das Wort נְאֻם ist aus

---

*) Dieß ist so viel als was wir jetzt Hophal nennen.

ommen, weil es niemals voll ist, und ist eines Gleichen nicht in der ganzen Schrift, aß ein Wort so oft erscheint und beständig hne ו sey.

Ist gleich einiges hier richtig vorgestellt, so findet an dagegen auch vieles zu erinnern. Es gibt genau trachtet nur ein Kibbuts, oder ein Zeichen, welches das gelassene Vau unten am Worte vorstellt. Steht dieß chen in einer einfachen Sylbe, so ist's eben das, was huref ist, nur ist es defectiv geschrieben, findet es sich er in einer zusammengesetzten Sylbe ohne Ton, so zeigt das ו mit Cholem an, und ist ein Zeichen des kurzen okals (ֹו). Hat die zusammengesetzte Sylbe den Ton, bleibt das Cholem und wird nicht geändert, z. B. ah. 1, 12. ist נָגֹזּוּ, Ies. 34, 5. נָגֹלּוּ, Ezech. 6, 9. וְנָקֹטּוּ; hier darf man nicht נָגֻזּוּ schreiben, wegen des ons in der vorletzten Sylbe. Es ist daher die Regel s Elias unbestimmt, daß nach einem jeden kurzen Vo. l ein Dag., oder ein Schua folgt, denn nach einem ngen Vokale mit dem Tone kann auch ein Schua oder n Dag. in der nämlichen Sylbe folgen; und in wie vie- n Wörtern folgt auf den kurzen Vokal weder ein Dag. och ein Schua, als in den nominibus saegolatis, z. B. כֶּסֶף in der ersten Sylbe. Darin irrt sich Elias gleich- alls, wenn er glaubt, auf allen Kibbutsen am Ende des Worts sey Chaser angemerkt, weil alsdann weder ein Dag. noch ein Schua folgen könne. Ich mag hier nicht rwähnen, daß diese Bemerkung nicht allgemein richtig st, wie er denn unter den Beyspielen selbst לָךְ anführt, ondern gebe nur dieses zu bedenken, daß dieß ganz und

gar der Grund von der Erscheinung nicht ist, so vielmehr weil die letzte Sylbe den Ton hat, ist (. lange Vokal, oder ein Schurek Chaser, wie im B ist gezeigt worden. In יַאֲרִיכֻן ist das (ֻ) ein ו d geschrieben, weil es den Ton oder Accent bey sich fehlte dieser, so wäre (ֻ) der kurze Vokal von ו und nicht Jarichun, sondern Jarichon ausgesprochen w Bisweilen ist freylich der Accent nicht an den recht gesetzt. So steht er in der angeführten Stelle Ge 31. bey יָקֻם נא (Elias hat hier ex ingenio das א zugesetzt, im Original finde ich's nicht) wohl un unrichtig, er mußte in der vorletzten gesetzt seyn: denn im sensu subjectivo und optativo pflegt m dergleichen Wörtern nicht יָקוּם sondern יָקֹם zu ben, jenes heist er wird auferstehen, dies stehe auf, bittweise; weil aber in votis der Ac der vorletzten Sylbe stehen muß; so wird das ו i entgegengesetzten kurzen Vokal (ָ) verwandelt, und Jákom gelesen. Das Wort נְאֻם hätte Elias nicht als eine Ausnahme von der ordentlichen Regel ben sollen. Das Nomen heißt absolute נְאוּם von Ier. 23, 31. Da es aber nicht anders als im constructo, und meistens mit der lineola Macca der Bibel vorkommt, so ist das ו in den entgegenge kurzen Vokal verwandelt worden, und muß daher Jehovah gelesen werden. Dieß Wort kommt fr sehr oft vor, aber immer in der Beziehung eines a Worts. Hierwider könnte man zwar Ier. 23, 31 wenden, wo es ohne ein darauf folgendes Nom Ende des Verses steht. Allein man braucht nu

rs zu lesen, so wird man sogleich gewahr, daß hier
ses Wort materialiter gebraucht werde, d. h. die
mer murmeln Neom u. s. w.

Diese bisherige Untersuchung ist keine unfruchtbare
ammatische Grübeley, sondern sie hat auf verschiedne
veige der hebräischen Litteratur Einfluß. Die Gram-
atik der hebräischen Sprache wird hierdurch in manchen
tücken aufgeklärt, die Exegese und Kritik der Bibel
iben manchen Nutzen von ihr. Was also die Gramma-
! anbetrifft, so lernt man hierdurch richtiger lesen, und
mmt der alten Aussprache näher. Wer wird künftig
ine Schüler die Aussprache lehren, die auch noch Hr.
ater in d. gr. hebr. Gram. S. 51. beybehält, wo er
לְשַׁמְּכֶם leschüm-mechem ausspricht, da es doch
schommechem gelesen werden muß. Es kommt näm-
h von שמם vastari her, davon ist das Fut. יָשֹׁם al-
muß es heißen leschommechem. Aber auch dieses
ein erdichtetes Wort, das vielleicht nie ein Hebräer
usgesprochen hat, es sind ja hiervon in der Bibel Bey-
iele genug. So spricht dieser auch das Dan. 8, 22.
orkommende Wort malchujjoth aus, welches man
och malchojoth lesen sollte, ob es gleich von מלכות
mmt. – Ferner lernt man hierdurch die Nomina
chtig ableiten, z. B. die Form סְעָלָה nicht vom Part.
aal sondern vom Infinitiv. — Drittens klärt es man-
hes in den Conjug. dagessatis auf, man sieht z. B. daß
Mal. 1, 7. מְגֹאָל das Part. in Pyhal seyn muß, und
aß Esr. 2, 62. Neh. 4, 64. et ut impuri rejecti sunt
eißen könne. Man weiß auch den Grund, warum
ian im masc. sagt יְקוֹמֵם und im fem. תְּקוֹמְמֶת, hinge-

gen richtig הְקִימֹ֫נָה. Beyläufig muß ich den kü
gen Grammatikern einen Vorschlag thun. Das Kibl
(קִבּוּץ) könnte man auf zweyerley Art benennen;
der Vokal Schurek, so könnte es technisch heißen Kub
ist's der kurze Vokal von ו, so nenne man es Kobb
Ferner Pyhal nenne man Pohhal, mit einem dopp
h, um es von der passiven Form Pehal von Poh
unterscheiden; denn Pyhal und Puhal ist falsch. D
gen behalte man die Benennung Hophal bey, und
ne es nicht Huphal, und noch weniger mit dem neu
Grammatiker, Hrn. Pred. Kästner, Hüphal. —

Die Kenntniß dieser Regel hat zweytens auch i
Nutzen in der Interpretation des A. T. So manche
klärungen würden nicht zum Vorschein gekommen f
wenn die Ausleger diese Regel gekannt hätten. Ich
hiervon nur ein Beyspiel anführen. Herr D. Hens
(vormals Prof. d. Theol. zu Kiel, vor nicht gar la
Zeit als privatisirender Gelehrte in Halle verstorben,
den Anmerkungen über Stellen in den Psalmen un
der Genesis. Hamb. 1791. ist mit der gewöhnlichen
klärung der Stelle Gen. 2, 25.: Beyde der M
und das Weib waren nackend, aber
schämten sich nicht, unzufrieden, obgleich g
diese Uebersetzung, was den Sinn beträfe, nichts ei
wenden sey, allein es fände sich eine grammatische H
in der Uebersetzung. Weil in dem gleich darauf fol
den Verse C. 3, 1. עָרוּם klug heiße, so wäre es
fallend, daß das Wort hier unmittelbar vorher ganz
schiedne Bedeutung haben sollte: man nähme doch
so gern etwas nicht an, außer wenn man sähe, daß

rfasser eine witzige Dilogie machen wollte, welches hier
Fall nicht sey. Er übersetzt daher so: Beyde, der
ann und sein Weib, waren klug, doch nicht
ihrer Beschämung, wie schon andere gethan ha-
t. Aber ein so altes Fragment sollte sich so schleppend,
) zugleich so subtil unterscheidend zwisch[illegible] Klugheit,
man sich zu schämen oder nicht zu schämen habe, aus-
icken? dieß glaube ich nimmermehr. Und was ist denn
dem gewöhnlichen guten Sinn auszusetzen? die
ammatikalische Härte, weil ein und dasselbe
ort verschiedne Bedeutung haben soll. Wie kann man
er so zuversichtlich behaupten, daß עֲרוּמִּים im letzten
rse des zweyten Kapitels, und עָרוּם im ersten des
tten unmittelbar auf einander folgen? Er nimmt ja
h auch mit Vitringa, Astruc und Eichhorn
a. an, daß die Genesis aus Fragmenten, und für
bestehenden Documenten, zusammengesetzt sey.
nn nun mit der Fallgeschichte, und der der נחש ein
er Aufsatz anhebt, wie dieses wahrscheinlich ist, so
n man ja nicht annehmen, daß diese Worte unmittel-
r auf einander folgen. Sie können ja von verschiednen
rfassern seyn, die sich gar nicht gesehen haben, wenn
ich sich die beyden Verse jetzt beynah berühren. Herr
ensler will eine Dilogie vermeiden, daher übersetzt
Klug waren beyde, der Mann und sein
eib, obgleich noch nicht (wo stehen diese letzten
orte?) zu ihrer Beschämung. Unter den
ieren des Feldes aber, (er wollte schreiben
lden, den zahmen entgegengesetzt) die der Herr
schaffen hatte, war eine Schlange das

klügste. Hier entsteht ja aber doch eine Dilogie, d
klug wird von dem Menschen in einem guten, von
Schlange aber in einem bösen Sinne genommen.
berdieß sagt man von Thieren nur sehr uneigentlich k
wer bestimmt reden will, sagt listig, wie auch schon l
ther sehr richtig übersetzt hat. Doch was hauptsäch
zu bemerken ist, weswegen ich auch dieses alles anfü
ist, daß עֲרוּמִּים im letzten Verse des 2ten Cap. ein g
anderes Wort ist, als עָרוּם im Anfange des drit
sowohl in Ansehung ihrer Form, als ihrer Abstamm
und Bedeutung. Jenes heißt nackend עָרוֹם
rad. ערה, dieses עָרוּם listig, und hat die Form des P
Pahul von ערם, denn die Participia von den verbis
transitivis haben active Bedeutung; es wird in gu
und bösem Sinne gebraucht. Dieses Wort hat
Plur. עֲרוּמִים Prov. 14, 18. Iob. 5, 12. 15, 5.
zwar allezeit ohne Dag. im מ. Hingegen jenes w
hat im Plur. und fem. עֲרֻמִּים und עֲרֻמָּה; ganz an
gisch, als Hos. 2, 5. Iob. 22, 6 In der letzten St
findet sich dieselbe Punktation wie Gen. 2, 25. näml
עֲרוּמִּים. Da nun dieses offenbar in der Stelle im 2
nackend bedeutet, so darf man ihm auch in dieser k
andere Bedeutung beylegen. Hieß es in unserer St
klug, so müßte עֲרוּמִּים ohne Dag. stehen, daher die M
sora hier auch ihre Note דגש אחר שורק beygesetzt h
womit sie anzeigt, daß das Schurek hier für Kibbutz
he, und es unter die 28 Wörter gehöre, die in der a
luten Form ein ו haben, welches wegen des Zusatzes e
Buchstabens oder einer Sylbe in Kibbutz verwa
wird, und also Erummim muß gelesen werden,

ir dieß im Vorigen per inductionem der 28 Beysp. deut-
h gezeigt haben. Hätte Hr. Hensler diese gram-
atische Kleinigkeit gewußt, so wäre er gewiß nicht auf
se Erklärung gefallen, und hätte nicht עֲרוּמִּים mit
עֲרֻמִּי verwechselt. — Allein man könnte hier einwen-
t, das alles betrifft doch nur die Punkte, und diese
d spätern Ursprungs und deswegen kann ich von ihnen
gehen, und sie ändern. Alsdann aber hätte er sagen
ssen, daß er von diesen abgehe, und zugleich Gründe
von anführen. Beydes ist nicht geschehen, und dar-
s erhellt, daß er sich bey unserer Punktation beruhigt.
d wollte derselbe nicht willkührlich verfahren, so konn-
er auch nicht davon abgehen, weil alle alte Uebersez-
ngen den Begriff des Nackend ausdrückten, und auch
punktirten Handschriften, so viel ich weiß, so lesen.
zu kommt noch, daß die Parallelstellen Gen. 3, 7.
. 11. עֵירֻמִּים und עֵירֹם unser Wort deutlich erklä-
; denn hier muß man doch zugeben, daß der Begriff
ckend ausgedrückt werden soll. Hr. Hensler
t zwar: עירום und ערום wären verschiedne Formen.
t! deswegen haben diese verschiednen Formen noch
ht verschiedne Bedeutungen, wie dieß mit mehr als
dert Beyspielen könnte bewiesen werden. Jenes muß
n von ערר vacuus fuit, daher עֲרִירִי, und nicht von
, wie Hensler mit Simonis thut, ableiten.
ß aber verschiedne Formen in einem kurzen Raum ge-
ucht sind, rührt daher, weil es verschiedene Documente
Aufsätze von verschiednen Verfassern waren. Wollte
n aber etwas gewaltsam den letzten Vers des zweyten

Kapitels zum ersten des dritten machen; so ließ doch die verschiednen Formen aus andern Stellen e

Unsere Bemerkung hat 3. auch auf die he Kritik ihren Einfluß. Ich will dieses nur mi Beyspiele erläutern. Prov. 1, 7. steht מְוֹרָה הָרֶשֶׁת LXX: *εκτεινε τα δικτυα*, Worte die g Schwierigkeit machen sollten. Was thut hier Michaelis in Suppl. ad Lex. Hebr. P. V. p. Er schreibt hier: מְוֹרָה ex punctis masoret non ad radicem זרה referendum, sed ad מור مورى aequaliter distendit: frustra rete tendit A punctis autem si discedas, et מְזֹרָה (Partic (Pohhal) efferas — recte ex זרה interpre Nun findet sich aber in allen Ausgaben, und allen ischen Manuscripten, so viel ich weiß, מְוֹרָה. diesen Puncten konnte aber Michaelis seine a Radix nicht anbringen. Was thut er? Er s als wenn in unsern Bibeln מְזֹרָה stünde, dan es nicht vom hebr. זרה ableite; dagegen schlägt wenn man von den Puncten abginge und מְזֹרָה Püal) ausspräche, so könnte man es von זרה h

---

*) Wann werden sich doch die hebräischen Philologen sche Benennung „masorethische Punkte" nen. Fast in allen neuern Schriften dieser Art hier gehe ich von den masorethischen Punkten a hat denn gelehrt, daß die Masorethen die hebr. P funden, und zu den Consonanten hinzugesetzt habe Masorethen waren Kritiker, keine Punktatoren, schäftigten sich nicht blos mit der Kritik der Kons sondern auch der Vokale.

nst müßte man nach unsern Puncten zu einer arabischen
adix seine Zuflucht nehmen. Was man schon hat,
auchi man nicht erst zu ändern *). Ziegler in der
uen Uebersetzung der Denksprüche Salomonis S. 72.
st hiebey: „Einige Interpreten (Michaelis und
Dathe) erklären מְזֹרָה הָרָשֶׁת künstlich ausbreiten
مرى aequaliter distendere); vergebens ist das Netz
ünstlich ausgebreitet, מְזֹרָה in Paul LXX. εκτεινε-
αι δικτυκα. Vulg. jacitur recte (vermuthlich las die-
er מוֹרה) hiebey ist die Schwierigkeit, daß مرى ei-
entlich nur vom Schlauch gebraucht wird: implendo
equaliter distendere uterem. Hunt vergleicht ذرا
pargere semen, dispergere, wovon ذري grana
ispersa, und übersetzt: vergebens ist das Netz mit

*) Dieß ist nicht das einzige Mal, daß Michaelis solche Verwirrung macht. Schon in Anti-Critica P. I. p. 157. habe ich bey Ps. 26, 7. ein ähnliches Beyspiel von diesem Gelehrten angeführt, wo er sagt, man müsse für לַשְׁמִעַ richtiger sprechen לִשְׁמֹעַ wie überall im Texte steht. Dieß ist um so mehr zu verwundern, wenn man liest, was schon Glassius in der Phil. sacr. p. 172. nach der alten Ausg. sagt: Ex falsa scripturae locorum allegatione. (werden einige zu Veränderungen des Textes verleitet.) Sic Marinus in praefat. arcae Noae vitium suspiciose (dubitanter tamen) ponit in voce שָׂכִיר mercenarii Job. VII, 7. Cur? quia Abraham quidam Bar Hyah Hispanus allegatum hunc locum legat קָצִיר. Item in voce לַשְׁמִעַ ad audire faciendum Ps. 26, 7. Cur? quia liber, Rabboth dictus, alleget legatque לִשְׁמֹעַ ad audiendum. Solche Fehler zeugen von großer Flüchtigkeit. Mit Recht fügt daher Glaß hinzu: sed qui mentis tam vesanae erit, ut falsam hanc Iudaeorum allegationem, receptae et constantissimae ipsius scripturae lectioni praeponere, eaque illa in hanc virgulam sibi censoriam arrogare ausit?

„Korn bestreut. Der Sinn bleibt derselbe, und di
„Bedeutung spargere ist sicherer, (Prov. 20, 8.), we
„gleich der lange Vokal in Pual מְזוֹרָה statt מְזֻרָה,
„conspergere statt spargere ebenfalls Schwierigkei
„macht.“ Wie kann dieß aber wohl Schwierigkei
machen? Letzteres doch nicht, denn daß bey den He
ern die verba simplicia für die composita stehen,
sie diese nicht haben, ist ja eine allgemein bekannte S
che. Selbst dieses זרה kommt ja überall in sensu co
posito vor; man sehe nur den eben angeführten
Proverb. 20, 8. an. Eben so wenig Schwierigkeit
ursacht מְזוֹרָה (Ziegler hätte hier Michaelis
folgen sollen und auf gleiche Art unser Wort schrei
sondern so wie es in unserer Bibel steht) statt מְזֻרָה
Denn da das ר kein Dag. forte leidet, so wird nach
serer Regel der kurze Vokal (Kobbuts) in opposit
longam Cholem verändert. Wenn er aber auch
annehmen מְזוֹרָה stünde statt מְזֻרָה, so wäre dieß
anomalisches, und machte auch die geringste Schwie
keit; denn wir wissen, daß in syllaba simplici (וּ)
(ֻ) ein und eben derselbe Vokal ist, jenes ist nur ple
dieses defective geschrieben. Die Form Pohhal fin
sich ausdrücklich Iob. 18, 15. יְזֹרֶה spargetur. Hä
man auf unsere erwiesene Regel Rücksicht genommen,
würden verschiedne Veränderungen nicht vorgenom
seyn. Das (וֹ) in diesem Worte war ein Stein de
Anstoßes. So eben lese ich auch in dem Simonis-Eic
horn'schen Lex. s. h. v. Sic v. c. Ps. 58, 4. 'זרו i
Pyh. melius legitur זֹרוּ. Hier möchte ich wohl de
Grund von dem melius wissen. Daß übrigens in Pyh

Cholem vor dem ר stehe, sieht man aus vielen Bey- elen z. E. Gen. 12, 39. יָרְשׁוּ מִמִּצְרַיִם. Iob. 30, 5. מִן גֵּו יְגֹרָשׁוּ; ingleichen קָרָא vocatus Ies. 48, 8. c. ', 1. Ezech. 10, 13. particip. מְקֹרָא vocatus, mit n affixo מְקֹרָאִי d. i. von mir gerufen Ies. 48, 12. brigens ist es fast unglaublich, wie sehr dieser Zieg- r in der neuen Uebersetzung der Denksprüche Salomo's d besonders in den beygefügten philologischen Erläu- ungen wider die hebräische Grammatik anstößt. Es ng dieser Gelehrte immerhin ein braver und gelehrter ann gewesen seyn, dennoch ist er ein schlechter Gram- aticus und Criticus. Seine Uebersetzung der Denk- rüche Salomo's mag immerhin vielen ganz vortrefflich n; dennoch sind seine philologischen, besonders die ammatischen und kritischen Bemerkungen voll Unrich- keiten und lächerlicher Fehler. Da dieses Buch sowohl gen der Uebersetzung, als auch der kritischen Anmer- ngen fast allgemein besonders geschätzt wird; so habe geglaubt, die Fehler desselben in seinen Anmerkungen führen zu müssen; weil sonst dadurch mancher kann rführt werden. Bey schlechten Büchern verlohnt es h nicht der Mühe, die Fehler derselben zu bemerken. n ersten Theile der theol. Symmikten S. 66. u. f. habe viele Beyspiele hiervon angeführt; zu diesen will ich ch einige hinzusetzen.

Prov. 2, 19. übersetzt er כָּל־בָּאֶיהָ, wer es be- itt kehrt nicht zurück. In der Anmerkung setzt hinzu: man zieht gewöhnlich das ה fem. f die Frau: Besser wird es aber auf ב bezogen, nach LXX. πορευομενοι εν αυτῃ,

die in ihr Haus hineingehen, kehren ni
wieder. Dieß ließe sich hören, wenn nur בית ni
generis masc. und das griechische οικος von gleichem G
schlechte wäre. Der gute Mann aber glaubte steif u
fest, בית sey ein femininum. Da sich aber die Sa
anders verhält, so kann folglich das affixum ה in ה
nicht auf בית gehen. Was würde man von dem Kr
ker oder Interpreten im Griechischen urtheilen, der οι
für ein femin. hielte? Die LXX. können es also
möglich auf οικος gezogen haben, denn diese wu
wohl, cuius generis dieses Wort sey. Es geht gan
wiß auf die Frau. Wem ist der hebräische Euphe
mus בוא אֶל אִשָּׁה nicht bekannt? In dem Sinne
Eichhorn'schen Lexicon, unter dem Worte
sollte daher nicht stehen: semel femininum sec. q
dam Prov. 2, 18.; denn das vorhergehende שָׁחָה
offenbar auf die Frau, weil unmittelbar vorgeht ה
בַּיִת ist in keiner Stelle der Bibel generis femin.

Bey Prov. 3, 8. schreibt er: Luthers
bersetzung: dieß wird deinem Nabel ge
seyn, gründet sich auf die masorethische
seart לשרך; denn שֹׁר heißt der Nabel.
doch; שֹׁרֶר contracte שֹׁר heißt der Nabel. Er ha
geglaubt, weil im hebräischen לְשָׁרֶךָ steht, so
das nomen שֹׁר heißen; allein jeder, der nur di
mente des Hebräischen versteht, weiß, daß in jenem
te das (ָ) ein Kamets chatuph ist; wie einen jede
Dag. f. in dem ר lehrt; denn dieses ist nicht so zu
hineingesetzt. Stünde es nicht, so müßte es שֹׁרְךָ
ßen, und dann bedeutete dieses deinem Stier.

n nomen defectivum, das plene שׁר heißt, wie
vorkommt Cant. 7, 3. שָׁרְרֵךְ. Durch das Dag. f.
em ר wird dieses Wort nur allein kennbar und cha-
ristisch. Durch dieses Pünktchen unterscheidet es sich
allen andern Wörtern. Es ist nur eine defectiva
otio für שָׁרְרֵךְ.

Kap. 7, 13. Bey dem Worte הֵעֵזָּה schreibt er:
ר nach der Masora (soll heißen, nach der Punc-
on; dieses sind ja ganz verschiedne Sachen) von יעז
innuit. Allein nach dieser radix müßte es heißen
הו oder הוֹעִיזָה. So nimmt Michaelis in den Mitteln
Erlern. d. hebr. Sprache S. 313. die radix an: Bes-
von עזז הֵעֵזָּה sie ward frecher. (Allein, alsdann
ite es lauten הֵעֵזָּה) Dieses Wort ist so regulär, als
etwas seyn kann. Die radix ist עוז, daher in Hi-
הֵעֵזָּה oder הֵעִיזָה, eben so wie הֵקְרָה manauit Ier.
. הֵפֵרוּ irritum fecerunt Ierem. 1, 10. Und heißt
dann fugere facit vultus suos i. e. sie nimmt andere Mie-
an. Auf diese Art fiele auch dieses scandalum der hebr.
imm. hinweg. Nur Simonis erbauliche Note fän-
icht Platz, wo er in Lexico s. v. עזז meint, das Dag.
hle in dem ז ad insinuandam obfirmationis diutur-
tem et obstinationem.

Cap. 8, 17. Hier scheint ihm das אֹהֲבֶיהָ eine
setzung zu seyn für הָאֹהֲבִי (הָאֹהֲבִי). Allein der gu-
Mann bedachte nicht, daß der ה Articulus nicht vor
m nomine mit einem affixo stehen könne. Die Lese-
אֹהֲבֶיהָ ist ganz richtig, nur muß man wissen, daß
permutatio personarum im Hebräischen sehr ge-
uchlich ist. Die griechische Uebersetzung, die Villoi-

son bekannt gemacht, konnte dieses Wort dennoch: τα εμε φιλαντας αγαπω übersetzen, weil dergleichen Personenwechsel im Griechischen nicht gewöhnlich ist.

Bey Kap. 14, 1. heißt's: תֶּהֶרְסֶנּוּ ist wohl keine wahre Anomalie, sondern ein bloßer Schreibfehler für תֶּהֶרְסֶנָּה. Eine ärgere Kritik läßt sich nicht denken. Jenes Wort תֶּהֶרְסֶנּוּ ist so analog, als nur etwas seyn kann, das נּוּ oder הוּ als Affixum 3 pers. masc. geht offenbar auf בַּיִת, und dieses ist allezeit generis masc. Ziegler aber glaubte, es sey ein femininum; daher kommen die Afterkritiken; vielleicht glaubte er, die nomina, die sich mit einem ת endigten, seyen gener. fem: als etwa מַמְלֶכֶת u. dergl. allein dann müßte auch יהוה generis feminini seyn. Es heißt ja nur, wenn ein ה oder ת dem Radicalbuchstaben angehängt wird, dann ist es ein femininum. Das ה in יהוה ist aber radical.

Prov. 14, 2. Hier meint Ziegler, alle alten Uebersetzungen hätten בְּיָשָׁר gelesen, auch 1 Cod. Aus diesen Uebersetzungen kann man dieß gar nicht schließen, denn wenn die LXX. schreiben ὁ πορευομενος ορθως φοβειται τον κυριον, so drücken sie schon das Affixum in בְּיָשְׁרוֹ zugleich mit aus. Der Parallelismus membrorum erfordert dagegen das affixum ו in diesem Worte, weil es dem דְּרָכָיו im folgenden Gliede entspricht. Der Vulgatus konnte nicht gut dem ambulans recto itinere das suo hinzusetzen. Hier fügt Ziegler noch hinzu: das ו gehört noch zum folgenden וְיָרֵא (das partic. in diesem Worte hat immer die chaldäische Form יָרֵא, daher hätte er müssen sagen וְיָרֵא).

llein dieß ist gar nicht nöthig; die LXX. haben es auch
cht so ausgedrückt, und der ganze Sinn wird verkehrt.
er Vulgatus hat das et hinzugesetzt, nicht aber so ge-
sen; weil er aus einem Satze zwey gemacht hat.

Prov. 14, 3. heißt's: תְּשְׁמוּרֵם muß augen-
cheinlich תְּשְׁמְרוּם heißen. Wenn es übersetzt
ird: der Weisen Reden schätzen sie, so muß
augenscheinlich heißen תְּשְׁמֹרְנָה, denn so lautet die
e Pers. plur. femin. und nicht תשמרו. Dieses wäre
zweyte Person im plur. futur. Eine solche Person
det aber nach dem Zusammenhange nicht Statt. Der
sopotamische Cod. mit den übrigen können also gar
hts beweisen, als nur, daß sie eine falsche Leseart
ben. Das תְּשְׁמוּר ist nur eine chaldäische oder arabi-
e Form, und obgleich שִׂפְתֵי der dualis ist, so ist's be-
nnt, daß die doppelten Gliedmaßen des Körpers in
uali oft einen singularis in verbo haben. Man ver-
eiche hierbey Schroederi institutiones ad fundamenta
ing. Hebraeae pag. 364.

Prov. 28, 23. bemerkt er, daß für אַחֲרַי müsse אַחֲרֵי
nct. u. ב suppl. werden. 12 Mscpt. u. 11 Editt. mit der
ulg. hätten diese Puncte bey de Rossi. — Es ist hier ganz
gar keine Aenderung nöthig; nur muß man wissen, daß
ynahe alle hebr. Partikeln die formam nominum in statu
nstructo haben; wie dieses leicht per inductionem
xemplorum könnte gezeigt werden. So ist es auch be-
haffen mit dem אַחֲרֵי und אַחֲרַי, jenes ist nur die he-
äische, dieses die seltner vorkommende syrische oder
amäische Form. Aehnliche Partikeln sind אֱזַי, אַחֲלַי
d אַחֲלֵי, בִּלְעֲדֵי und בִּלְעֲדֵי. Es ist auch kein ב zu

suppliren nöthig. Die angeführten Codd. und Edit. beweisen auch nichts, denn diese haben nur die gewöhnliche Form ausgedrückt; אַחֲרָיו aber ist die exquisitere Leseart.

Alle diese Vergehungen des sel. Ziegler, welche noch sehr vermehrt werden könnten, würde ich nicht angeführt haben, wenn ich nicht geglaubt hätte, für viele hierdurch zugleich belehrend zu seyn.

Diesem allen will ich noch zuletzt eine eigne Bemerkung hinzufügen, welche vielleicht manchem nicht unangenehm ist. Prov. 29, 18. findet sich das Wort אַשְׁרֵהוּ. Diese Lesart hält man für ungewöhnlich, für אַשְׁרָיו, und übersetzt es allgemein „Heil ihm". Hierdurch nimmt man drey Anomalien oder Abweichungen vom Gewöhnlichen an. 1) sagen fast alle Grammatici das י sey ausgelassen, und müsse אַשְׁרֵיהוּ heißen. Nur allein Alb. Schultens setzt bey diesem Exempel in der Grammatik pag. 242. hinzu: Posset tamen singularis numeri haberi ista formatio. Jedoch da hier der Singularis nicht gebräuchlich ist, so läßt sich diese Möglichkeit nicht als wahrscheinlich gedenken. 2) müßte gewöhnlicher hir אַשְׁרָיו gesetzt seyn, besonders da dieses in den Proverbien öfter vorkömmt, als C. 14, 21. מְחוֹנֵן עֲנָיִים אַשְׁרָיו und C. 16, 20.: בּוֹטֵחַ בַּיהוָה אַשְׁרָיו. Demnach hätte man auch hier dasselbe Affixum erwartet, besonders da dieses הוּ gewöhnlich nur bey den verbis und nominibus, die sich in הֶ endigen, und sonst noch bey einigen wenigen Wörtern vorkömmt. 3) Dieses nomen אַשְׁרֵי, das als eine Interiectio pflegt gebraucht zu werden, fängt fast durchgehends den Satz an,

nur hier und in den angeführten Stellen findet man
m Ende des Verses. Dieses ist also auch etwas un-
äuchliches. Allein diesen drey Unbequemlichkeiten ent-
man, wenn man dieses Wort für den Imperat. Pihel
glücklich preisen hält. In diesem Falle kann kein
stehen; das הו ist die gebräuchlichste Form in den
bis und am Ende des Satzes kann der Imperativus
gut stehen. Der Verfasser dieser Denksprüche
ucht auch sonst in Pihel dieses Verbum in dieser Be-
tung, als C. 31, 28. Es treten ihre Söhne
f, preisen ihr Glück (וַיְאַשְּׁרוּהָ). Selbst mit
affixo הו findet es sich Ps. 72, 17. יְאַשְּׁרוּהוּ
כָּל- Alle Völker werden ihn selig prei-
. Der Imperativus findet auch in unserer Stelle
wohl Statt, eben weil im vorhergehenden 17. Vers
gleichfalls vorkömmt. Da heißt's: züchtige
) dein Kind, so wird es dich in Ruhe
sen, und deiner Seele Wonne schaffen.
rauf v. 18. Das Volk schweift aus, wo kein
terricht ist; wenn es aber auf göttliche
setze hält, so preise es glücklich (אַשְּׁרֵהוּ).

Ist diese Bemerkung über dieses Wort gegründet,
verden künftig die Grammatici der hebr. Sprache es
)t mehr als etwas anomalisches anführen.

II.

Ueber Schilo in des sterbend Israels Segen an Juda.

1 Mos. XLIX, 10.

von

Karl Friedrich Muhlert.

Mit Recht zieht man die masorethische Punctirung di
ses Wortes allen andern Formungen vor, wenn die
auch nach alten Uebersetzungen gebildet wären. Hätt
die Erfinder der Puncte übersetzt, so wäre es immer n
ungewiß, ob sie den Sinn des Urwortes durch die Ueb
setzungsworte getroffen hätten. Indem sie aber in ei
für sie und ihre Vorlebenden sehr wichtigen Stelle, d
Urwort in der ihnen bekannten Sprache allgemein les
rer machten, so verdienen sie vollkommenes Zutra
und den Vorzug. — Formungen, die durch willkühr
che Punctirung oder Theilung des Wortes gebildet w
den, geben keinen richtigen Sinn im Zusammenha
mit den übrigen Worten, wenn man sie, ohne ihre N
tur zu verkennen, übersetzen will.

Würde in dem Wort שילה He mit Hcheth verwechselt, würde dieses immer für die Offenbarung übersetzt; daß da der Gesendete kommt.

Eine Theilung des Wortes, wo man den Ton des olem für das verbundene Fürwort der dritten männli- n Person im ersten Singular nimmt, verbunden mit י *), ein Kind, würde die Verheißung nicht wider- echen; denn es hieße dann: bis daß da kommt sein nd — Einer der Nachkommen Juda's. dessen begünstigte schon das He, das in den ältesten ndschriften ist, diese Uebersetzung nicht. Zwar fin- man den gleichen Ortnamen ohne He, aber ein eigen- ́licher Name konnte auch eine willkührliche Schreib- dulden.

Die alte griechische Uebersetzung ist nicht geglückt. ch diese Uebersetzung, wo oft willkührlich übersetzt und zugesetzt ist, entscheidet auch nichts. Hier ist oft ei- n Worte eine eigne Bedeutung gegeben, wenn man sen allgemeine Bedeutung nach seinen Ansichten nicht ssend fand, oder auch wohl, wenn man das Wort ht kannte. — Denn offenbar kennen wir dadurch man- einzelne Nebenbedeutung eines Wortes.

Indessen wird die masorethische Punctirung auch hst durch diesen in den hebräischen Schriften nach Mo- oft vorkommenden eigenthümlichen Namen einer adt unterstützt, wenn man bedenkt, daß man damals

*) Wenn Moses in der Stelle, 5 Mos. 28, 57., dieses Wort weiblich gibt, so scheint es hier eine Niedrigkeit, Unvollkommenheit anzudeuten.

gewohnt war, in einem eigenthümlichen Nam Bedeutung zu haben. Wie denn schon Moses Geschichte seiner Vorzeit bey Namenertheilungen deutung angibt, oder wo sie doch aus Umständer kennen ist. — Ein für diesen Fall gleicher Na Silo, von der Wurzel גלה (Jos. 15, 51. und in Stellen).

Das Wort שילה *) ist eine nicht sehr selt Bildung eines Hauptwortes. Ein ähnliches W der Name שִׁלֹחַ aus שלח ***) (Jes. 8, 6.); n hier das Hcheth nicht allein seyn kann, sondern vo Patach Gnubha begleitet wird. Ein anderes W ist der Flußname שִׁיחוֹר, aus שחר †) (Jos. und in andern Stellen).

---

*) Die Urschrift muß שלה gehabt haben, ohne J denn auch die Handschriften und die Samaritanisch setzung ܫܠܐ haben; was Anlaß zu Uebersetzungsl geben konnte.

**) So ist ein Wort dieser Form, קִיטוֹר, nicht selte

***) Eigentlich gehörte den Wurzelbuchstaben keine rung, da sie nicht auszusprechen sind, indem si Fall der Anwendung — des Sprechens geben, sonl die Grundbuchstaben einer Wortbildung darstelle denn die Punktirung der Wurzelbuchstaben in eine der Conjugation nur willkührliche Annahme der lehrer ist. Indessen kann doch, wegen Vermeidur Verwechslung, der Punkt da seyn, der das Sc dem Sin und das Hcholem von dem Schurek Waw unterscheidet. Indessen ist für mündliche lung, wenn die Buchstaben in ihren Namen nicht genennt werden sollen, ein Fall der Wortbildung indem die Mitlauter zusammen allein nicht aus,u sind.

†) So wie auch der Bach Kidron diese Bedeutun und in anderen Sprachen andere Wasser.

Diese Bildung unseres Wortes ist gegründet. Diese
:m in ihrem Ursprunge ist nicht selten, sowohl der
n des langen Hchirek nach dem ersten Mitlauter, noch
hr das Hcholem mit dem endenden He, wenn die
urzel das Endhe hat. Hier vereinigen sich zwey Ge-
e der Wortformung, jede ist für sich gegründet, und
hts könnte zeigen, oder nur vermuthen lassen, daß
de in einem Worte vereinigt nicht seyn könnten.

Die Wurzel unseres Wortes, שלה, ist oft und in
schiedenen Bildungen in den hebräischen Schriften, so
ihre Bedeutung in Kal, Ruhe, Friede, nicht zu
kennen ist. Indem nun dieses, Ruhe, Friede, aus-
ckt, so nennt unser Wort, einen Beruhiger,
iedenbringer, demnach einen Beglücker, den
:ssias *).

Israel konnte durch Schilo den Beglücker
nen, indem der sterbende Greis, im Hinsehen auf die
:heißung einer Weltbeglückung aus seiner Nachkom-
ıschaft entgegen sah, und indem er kein friedliches Le-
seiner Nachkommen erwartete, konnte dieser friedlie-
de Greis die zukünftige Beglückung in dem Frieden
:n.

Das Zeitwort, יבא, das hier in der dritten männ-
en Person im Singular ist, — wie es denn sehr oft
dieser Abwandlung in den hebräischen Schriften vor-
mt, — muß auf ein Hauptwort sich beziehen, das

*) Nicht nur die Targumen, die immer gern für die Verheis-
sung des Meisias sprechen, sondern auch der Talmud'sche
Rab Schilo (Echa Rabbathi) erkennet diese Bedeutung.

hier noch folgen muß, da von der Person oder (
die es nennt, vorher noch nicht geredet word
Demnach wenn es heißt: „bis daß er kom
oder mit andern statt findenden Worten: „bis
da komme", so muß hier eine Person oder Sac
nennt werden, die da kommt, oder zu der man k
Beyspiele: wenn Jacob zu Esau sagt: „bis daß ich
me zu meinem Herrn in Seir" (1 Mos. 33, 14.)
kommt nach dem Worte, ich komme, Person und
zu dem und wohin der Kommende kommen wird. I
es heißt: „und sie kamen an den Brunnen Misch
(1 Mos. 14, 7.), so wird der Brunnen nach dem
worte genennt. Weiter, „Es kam Jakob nach Lus
s. w. (1 Mos. 35, 6.), so steht auch die kommende Pe
und der Ort nach dem Zeitworte.

Das folgende: „und ihm die Unterw
fung der Völker", kann auch nur auf diese Pe
gehen: denn für Juda ist dieses nicht gesagt, da so
das Ende seiner Herrschaft *) durch עד כי angegeben

*) Das Wort, שבט, bedeutet bald einen züchtenden S
z. B. 2 Mos. 21, 2. Hiob 21, 9. Ezech. 21, 10., (
Herrscherstab — Herrschaft, z. B. Ps. 45, 7. bald (
Volksstamm, z. B. 2 Kön. 17, 18. In unserer S
kann von keiner Züchtigung geredet werden, da hier :
gesegnet wird. Der Stamm kann es auch nicht be
denn da wäre kein Sinn darin; auch wäre das Präfi
Mem, vor Jehuda dagegen. Herrscherstab, H
schaft, kann und muß es aber übersetzt werden: dieß st
mit dem folgenden überein. Man vergleiche unsere Stelle
4 Mos. 24, 17. Die griechische Uebersetzung hat, Αρχων
Dieses Wort sagt in der Stelle, Richt. 5, 14. (
es auch bildlich ausgedrückt wird, auch nichts anderes,

Es ist unser Wort schon mit dem Namen jener
adt verwechselt worden, daß demnach Israel soll ge-
ıt haben: „bis er (Juda) nach Schilo kommt"; und
ı einen Sinn herauszubringen: „wo Völker ihm ge-
rchen"; weiter: „hier wird er sein Füllen an den
einstock binden" u. s. w.

Aber welch' ein Widerspruch! so eben hat man die
ıkunft in die Stadt Schilo, als das Ende der Herr-
ıaft Juda's angenommen, und gleichwohl sagt man,
ı Völker würden ihm gehorchen, und gibt ihm hier ein
änzendes und glückliches Seyn.

Vergebens stehen solche Zusätze hier wie, wo, als
ırwort der Stadt Schilo; sie können das Wider-
echende nicht aufheben, sie können eben so keinen
ıtigen Sinn geben, eben so wie sie selbst nicht da sind.
der Urschrift ist nicht eine einzige Schriftfigur, die
n als ein Fürwort des Oertlichen ansehen könne;
wie hingegen für den Ort Schilo, da wo er wirklich
neint ist, das Wort שָׁם stehet (Jos. 18, 1. 1 Sam.
3. 2, 14. 4, 4. 1 Kön. 14, 2. Jerm. 7, 12.)

Auch die alten Hebräer kannten die Nothwendigkeit,
es nöthig war, einen Ort deutlich zu bezeichnen,

Debora die Stämme, die sich für das Wohl des Volkes auszeichnen, erhebt, und sagt, aus dem Stamme Manasse hatten Gesetze geherrschet, so sagt sie nach hebräischem Sprachgebrauche etwas Aehnliches als Nebensatz an dem Stamme Sebulon: „und von Sebulon die da aufstanden mit dem Herrscherstab — der Herrschaft des Gesetzerfahrenen". — Dieses Wort sagt auch in der Stelle, Jes. 11, 4., dasselbe, nur in einer bildlichen Darstellung.

Die samaritanische und syrische Uebersetzungen unserer Stelle haben dieses Wort, die chaldäischen freyen Uebersez-

und dieses in fernen Zeit um so eher, da ihre Ort
einzig auf Erfahrung und mündlicher Erzählung
det war. Bey Moses bezeichnet der sterbende Is
Ort, der sein Erbbegräbniß war (V. 29—32.),
stimmt. Selbst da er die Grenze Sebulon's ang
ist Sidon als Ort deutlich genennet. Es war n
thig, daß Israel einen für seine Nachkommen n
Ort des Vaterlandes als Ort bezeichnet hätte, d
fern von Canaan war. Moses mußte dieses no
beobachten, da er und das Volk nie das Stamml
sehen hatten. Wäre demnach in der segnenden I
rael's die Stadt Schilo gemeint, so müßte sie,
für das zukünftige Schicksal der Israeliten so n
Ort, so genau bezeichnet seyn, wie das Erbbe
der Väter (29—32.); ja dieses um so meh
Moses die Stadt Schilo nur einmal erwähnt, un
nach die Israeliten aus Moses Schriften diese
nicht gekannt hätten. — Da aber dieser Ort ga
genannt ist, so ist es noch sehr ungewiß, ob er sch
als Israel Canaan verließ. Wie denn die Isr
als sie wieder in ihr Stammland kamen, viel v
fanden.

Diese Stadt scheint auch selbst nach dem Ue
ge über den Jordan nicht sehr bekannt gewesen,
vielleicht zu verwechseln gewesen zu seyn, da ih
mehrere Mal bezeichnet wird (Jos. 16, 6. 21, 2.
Richt. 21, 12.). Wie viel weniger nun konnte si

---

zungen oder Auslegungen aber sind auch hier un
gegeben.

n Ort und Zeit, der sterbende Israel und Moses nennen, ohne sie näher, oder doch wenigstens als Ort zu bezeichnen.

Unsere Stelle hat eine Gleichheit mit der Stelle, 1 Sam. 4, 12., ויבא שלה. Daß aber hier die bey den ach Moses lebenden Israeliten bekannte Stadt Schilo emeint sey, ist offenbar. Jetzt war sie der Sitz des Oberpriesters Eli, und dieses ist dadurch ausgedrückt, idem es im folgenden heißt: „und er kam, und siehe a! Eli" u. s. w. Ja daß hier der Ort gemeint sey, wird sogleich im Folgenden ausgedrückt, da selbst von en Bewohnern des Orts gesprochen wird. Ja diese Stadt ist kurz vorher, und in genauer Verbindung mit er Erzählung, als Ort der heiligen Lade genannt. Inem bey den Hebräern die eigenthümlichen Namen geöhnlich eine Bedeutung hatten, so kann es statt finden, aß die Urbedeutung für die Person, die dieses Wort ennen kann, kann genommen werden. Dieses aber äre nur dann wirklich zweydeutig, wenn beydes mit nander zu verwechseln ist, ohne daß ein anderer Sinn it Zwang herausgebracht wird. In unserer Stelle nun idet man nach den Gesetzen der hebräischen Wortbilung, das Wort, Schilo, als Beglücker, vollommen zusammenstimmend mit dem vorhergehenden und olgenden der Rede, mit den Umständen, mit den Erartungen des segnenden Greises in Hinsicht auf die erheißungen. Hingegen ist es klar, daß man jenen rt nur durch Zwang und willkührliche Zusätze, und mit fenbarem Widerspruche darein setzen kann.

Demnach könnte man diese ganze Stelle, die durch die eingeführte Eintheilung den zehnten Vers bildet, übersetzen: Es wird die Herrschaft von Juda nicht weichen, noch die Gesetzhandhabung *) unter seinen Füßen, bis daß er kommt der Beglücker, und diesem sey Unterwerfung der Völker.

Einen Blick auf die Geschichte. Der Stamm Juda erschien gegen die übrigen Stämme immer mächtig. Selbst da das Israelitische Reich nach Salomo getheilt war, behielt Juda das Gesetzliche mit dem Besitze von Jerusalem und dem Tempel. Ja als das Reich der zehn Stämme aufhörte zu seyn, blieb nicht nur lange das Reich Juda, sondern da auch dieses endete, verlor der Stamm Juda seine Auszeichnung nicht. Der Aufenthalt in Babylonien, als ein aus seinem Vaterland versetztes Volk **), war kurz, und auch hier hatten sie einen

---

*) Die Gesetzhandhabung, die unter seinen Füßen ist. Die hebräischen Schriftsteller liebten die Wiederholung mit andern Worten. Hier wird erst gesagt, die Herrschaft werde von Juda nicht weichen, und nun kömmt die Wiederholung mit andern Worten, daher חקק durch Gesetzhandhabung übersetzt werden mag, da dieses mit Herrschaft zusammengestellt werden kann. Es sagt dieses auch das folgende: die unter seinen Füßen ist.

**) Die Herrscher in Asien versetzten oft Ueberwundene, damit diese in der Folge nichts für ihre Freiheit unternehmen konnten; wie es denn zu fürchten war, wenn sie ein eignes Volk in ihrem Vaterlande geblieben wären

sten vom David'schen Geschlechte, und nach der
kkehr erhielten sie noch mehr Ansehn, welches sich
h die erneuerte Befestigung Jerusalems vergrößerte
befestigte. Nun war der hohe Rath — Sanhe-
, eine gefürchtete herrschende Versammlung von Kö-
ig und einigen Angesehenen, die unter Aufstellung ei-
Scepters versammelt waren, in geistlichen und
lichen Sachen entscheidend richteten. Man pflegte
r zu sagen: der Oberste des hohen Raths habe nur
über sich.

Aber nachdem Christus erschienen war, sank die in-
Regierung der Juden von Jerusalem, bis endlich
der Schatten ehemaliger Herrlichkeit mit der Zerstö-
Jerusalems und des Tempels verschwand, und die
n nie das Verlorne wieder erhalten haben.

Wenn auch unter den Juden in Palästina Israeli-
on den zehen Stämmen waren, so waren sie ohne
)en. Die Nachkommen von Juda gaben dem Gan-
en Namen *), und das David'sche Geschlecht blieb
zeichnet und zu hohen Stellen berechtigt. Sie, die
n Anzahl die Größten seyn mußten, konnten ihre
echte behaupten. Und waren auch unter ihnen die
aminiten, die nach ihrer Schwächung nicht selbststän-
yn konnten, und von andern Stämmen, so hatten

Das Wort, Ἰουδαῖοι, nennte die Israeliten von dem Stamme Juda. Daher machte Christus im Gespräche mit der Samaritin einen Unterschied zwischen diesem Volke, den Nachkommen der zehn Stämme, und den Juden, und agte, das Heil — der Messias käme von den Juden.

[illegible]
waren vor der Entführung der Israeliten vo
Stämmen welche in Jerusalem, vielleicht R
von Joseph; wie man aus der Stelle 1 Ch
schließen kann.

III.

Jesaia an die abergläubischen Juden unter Ahas.

Jesaias 8, 19—22.

von

D. von Coelln,

Privat-Docent auf der Universität zu Marburg.

Diese vier Verse gehören, bey allen ihren Schwierig-
iten, nach meiner Ueberzeugung zu dem Schönsten,
as uns die Zeit von den begeisterten Aussprüchen des
oßen Propheten (προφήτης ὁ μέγας Sir. 48,
.) übrig gelassen hat. Sie zeichnen sich aus durch ei-
n furchtbaren Ernst, durch Tiefe des religiösen Sinnes,
rch großartige Darstellung, und reiche, bewegte, le-
nsvolle Schilderung. Zürnend sieht der Prophet, wie
an dem Volke räth, in der bedrängnißvollen Zeit, als
s von den vereinten Syrern und Israeliten bedroht
urde (7, 9.) nicht zu Jehovah, dem wahren Asyl
מִקְדָּשׁ vergl. Rosenm. zu 8, 14.) der Juden, sich zu

wenden, sondern zu falschen Schutzgöttern (σεβάσμα-τα), die durch den Mund der Todtenbeschwörer, Wahr-sager, Zauberer und Hexen den Fragenden ihren Rath zu ertheilen schienen. Solcher aber mußte es unter den abergläubischen (vergl. z. B. 2 Kön. 16, 10.) sehr viele geben. Da bricht er in die strafenden Worte aus: Wenn sie euch sagen:

„Rath fraget bey den Beschwörerinnen der Todten,“
„Und bey Wahrsagern, zwitschernden, girrenden —
[Sprecht:]
„Sollt ein Volk bey seinem Gott nicht fragen,
„Für Lebende die Todten?

„Zum Gesetz! zur Verordnung!“
Wenn es nicht also spricht,
Das Volk, dem keine Morgenröthe glänzt; —
Durchstreichet es das Land bedrückt und hungrig,
Und in dem Hunger dann entbrennt sein Zorn,
Und seinem König flucht es, seinem Gotte,
Und wendet himmelan sein Antlitz,
Und schauet auf die Erde — — —
Und siehe! — Noth und Finsterniß, — angstvolles Dunkel;
In grause Nacht wird es gestoßen!

Anmerkungen.

Wenn — sagen, Sie, nämlich der Theil des Volkes, welcher dem Aberglauben des Ahas anhängt. Diesen scheidet der Prophet von dem bessern, den Grundsätzen der Theokratie treu gebliebenen, früher durch

Benennung הָעָם הַזֶּה 8, 11. 12. Eben so wird ein
dorbener und ein besserer Theil der Israeliten unter-
eden Vs. 14. „Jehovah ist ein Asyl und ein Stein
:s Anstoßes und Fels des Strauchelns den
yden Häusern Israel's" — ein Asyl, ein schützen-
Gott, nämlich den Bessern; ein Stein des A.,
Fels des St.; Ursache des Verderbens, dem
dorbenen Theile der Israeliten. Nur an den bes-
n Theil richtet aber der Prophet die ernste Mahnung
diesen Versen; denn nur auf ihn durfte er zu wirken
fen.

„Rath fraget — murmelnden". Worte
zur Abgötterey reizenden Ahasiten. Rath fraget
9, daß דָּרַשׁ mit אֶל so gegeben werden müsse, hat
onders Aurivillius bewiesen Dissertt. ed. I. D.
chaelis p. 441. sqq. Beschwörerinnen der
dten. Die אֹבוֹת sind Hexen, (sagae), welche,
ragt, die Schatten der Todten hervorrufen, um von
en die Zukunft zu erfahren. So ruft die Hexe (אוֹב)
Endor 1 Sam. 28, 7. Samuels Schatten hervor auf
uls Begehr, und der Schatten, oder die Hexe mit-
bar durch den Schatten, verkündiget dem Könige das
gliche Ende seines Lebens und Reiches. (Vs. 17 - 19.)
eicherweise ruft die *Saga* bey Tibull (L. 1. Eleg. 1,
. 46.) die Schattengeister hervor

Haec (saga) finditque solum, *manesque sepulcris*
Elicit —

hrscheinlich, wie jene, um sie zur Enthüllung der Zu-
ift zu nöthigen. Auch noch bey Shakspeare
acbeth, Act IV Scene 1) herrscht die Vorstellung von

den Hexen, (Witches) als Todtenbeschwörerinnen Befragerinnen, wahrscheinlich aus der biblischen g sen. Die Stellen über die אובות hat Mill gesam Dissertt. de אוב et אובות, ad quale divinandi g referendum sit? (Dissertt. selectae, Lugd. 1743. 4.)

Wahrsagern, eigentl. Kundigen, der Zukunft, von ידע. Sie werden öfter in eine K mit den Hexen gesetzt 3 M. 20, 27. 5 M. 18, 11. — Z tschernden, מְצַפְצֵף ist der pipende, zwitschernde der Küchlein. So 10, 14.

Meine Hand hat, wie ein Nest, der Völker Sch funden;
Wie man verlaßne Eier nimmt
So nehme ich weg das ganze Land,
Da fand sich Keiner der die Flügel regte,
Den Schnabel spreizte und zwitscherte. (מְצַפְצֵף

Der Sinn ist nämlich: kein Küchlein war im Neste, sich wehren wollte, und Lärm machte. — Im bezeichnet صَفْصَف das Sperlingsgeschrey, unser Zwitschern ahmt den natürlichen ebenfalls, nur unvollkommener nach. Die Schatten ster wurden leise, unvernehmlich redend gedacht, V Aen. VI, 492.; daher verglich man den Ton i Stimme mit dem heiseren Geschrei der Küchlein. wird στρουθίζειν, τρίζειν, ὑποτρύζειν von dem pipe der Vögel, dann von der Stimme der Schatten ster gebraucht, wofür Rosenmüller z. u. St. Beweise hat. Die Wahrsager scheinen, da man sie wöhnlich (s. oben) in der Gesellschaft der Hexen fi

enfalls durch das Befragen oder Befragenlassen der
chattengeister die Zukunft erforscht zu haben. Die
bten aber wurden gebannt durch dumpfes Geflü-
r, welches ihre Stimme nachahmte, daher das Flü-
'n bey Todtenbeschwörungen. Murmelnden oder
ser: Girrenden. הָגָה bezeichnet das Girren der
ube, 38, 14. 59, 11. daher einen kläglichen, weiner-
en Ton, überhaupt klagen, seufzen Jer. 48, 31.
16, 17. Der Todtenbeschwörer Stimme glich der
Schatten, sie war ein „weinerliches Gesenf-
". (Gemitus lacrymabilis Virg. Aen. III, 39.)

[Sprecht] Man hat sich אִמְרוּ oder תַּעֲנוּ hinzu-
denken; denn das Folgende enthält die Antwort, welche
s Volk auf solche verwerfliche Rathschläge ertheilen soll.
ollt — befragen? Am Besten Iarchi: nonne po-
lus, sicut nos, cui Deus est, sicut Deus noster, De-
m suum consulet? Für — Todten, näml. befra-
n. Vollständig hieße der Satz „הַמֵּתִים יִדְרֹשׁ הָעָם בְּעַד
הַחַיִּים „Sollte das Volk, um für sich die Lebenden,
n ihrem Besten, Raths zu erlangen, die Todten zu
Fragen genöthiget seyn? Ueber בְּעַד s. Rosenmüller.

„Zum — Verordnung", oder: „Beym
esetz: bey der Veordnung!" nämlich: fra-
t um Rath, דִּרְשׁוּ, mit לְ, wie Hiob 10, 6. 2 Chron.
, 3. 4. תְּעוּדָה dasselbe wie עֵדוּת nur unter einer an-
rn Form. Das Letztere steht Ps. 19, 8. parallel mit
תּוֹרָה, und das Stammwort עוּר hat im Hiphil הֵעִיד
ter die Bedeutung lehren, unterweisen 1 M. 43,
Ps. 50, 7 u. f. תְּעוּדָה ist also synonym mit תּוֹרָה,
d bezeichnet Belehrung, Unterweisung, be-

sonders durch die Verordnungen des Gesetzes. — I
denklichen Lagen des Staates sollte der Israelit,
den Grundsätzen der Theokratie, entweder von Jeh
selbst durch den Propheten 5 M. 18, 14. 15., oder
dem Gesetze (תּוֹרָה, תְּעוּדָה) sich Rathes erh
Man hat vorgeschlagen, die Worte „zum Gesetz!
Verordnung! auf Vs. 16. *) zu beziehen; also auf
Orakelausspruch des Propheten, (8, 1. ff.) welcher die
kunft und was noch zu thun sey, sicherer angab, als
Hexen und Todtenbeschwörer. Aber wenn sich auch
16. תְּעוּדָה und תּוֹרָה auf das vorhergehende Orakel
ziehen, so möchte ich doch hier, weil das Rathfra
bey dem Gesetze so eng verbunden wird mit dem R
fragen bey Gotte, lieber dafür stimmen, daß die bey
Ausdrücke allgemeiner, vom göttlichen Gese
aufzufassen seyn.

Wenn — spricht, wörtlich: diesem Ausspr
(לתורה לתעודה) gemäß. Der Plural. יֹאמְרוּ bez
sich auf עָם, welches im Singular bald als Collectiv
mit dem Plural des Zeitwortes, bald aber, seiner F
nach, mit dem Singular desselben construirt wird.

---

*) Gesenius gibt in seinem hebräisch-deutsch
Wörterbuche dem Worte תְּעוּדָה Vs. 16. die Bed
tung Vorschrift, Orakel. Da sich hier aber
Wort auf den durch Zeugen (עֵדִים S. Vs. 2.) bekrä
ten Orakelausspruch (Vs. 1. ff.) bezieht, so faßt man es
dieser Beziehung besser auf in seiner ursprünglichen Bed
tung, Bezeugung, das Bezeugte, durch Zeu
Bestätigte; hier freilich der Vs. 1. vorhergegangene Ora
ausspruch des Propheten.

Das — glänzt. Die meisten Schwierigkeiten
ɪcht in dem Satze das Wort שַׁחַר, nicht weil seine
:deutung an sich ungewiß ist, sondern weil seine ge-
ḥnliche, Morgenröthe, Frühdunkel, nicht in
n Context zu passen scheint. — Darum nahm man zu
n dialektischen Sprachgebrauche seine Zuflucht, wo
m denn in dem entsprechenden Worte der ara-
ɓchen Mundart, سحر die Bedeutung Zauberey oder
zauberung fand, und auf unsere Stelle anwandte,
rsetzend: wenn sie nicht gemäß reden jenem
ssprüche, (oder Worte) wider welchen keine
uberey etwas vermag, so u. s. w. (Besser
leicht: welchem keine Zauberey ist d. h. in
chem sich keine Zauberformeln u. dgl. finden. Der
ophet setzte alsdann diese Worte in der Absicht hinzu,
zu zeigen, daß das Wort Jehovah's und die Zaube-
n nichts Gemeinschaftliches haben, daß man daher
ächter Israelit dem Gottesworte durch den Prophe-
getreu, durchaus nicht zugleich auch zu Zaube-
r seine Zuflucht nehmen dürfe. Denn nach der ange-
rten Erklärung sieht man die Absicht nicht deutlich ein,
welcher die Worte wider — vermag hinzugesetzt
n sollten.) Zu diesem, von dem hebräischen abweichen-
, Sprachgebrauche einer Mundart, welchen man auch
. 47, 11. entdeckt haben wollte, dürfte man aber nur
dann seine Zuflucht nehmen, wenn der Context in den
den Stellen durchaus nicht gestattete, den
Hebraismus herrschenden Sprachgebrauch beyzube-
en. Davon aber habe ich mich weder in unserer

noch in der andern Stelle des Jesaia überzeugen k
— Denn bleibt man in unserer Stelle bey der B
tung Morgenröthe stehen, so diente diese,
als Sinnbild des anbrechenden Tages gedacht, al
als Symbol des wieder aufblühenden Gl
nach einem großen Unglücke — denn es ist bekann
die Finsterniß, das Dunkel und die Nacht, (לילה
im Hebr. sowohl als im Arabischen, zu Sinnbilde
Elendes und Unglückes, der Tag aber und das
(אור, יום) um das Glück symbolisch zu bezeichnen
braucht worden sind. Die Morgenröthe, als de
bruch des Tages diente daher, diesen in seiner sin
lichen Bedeutung für Glück genommen, als Sy
des „Anbruches, gl. Aufgehens des Glüc

So erinnern wir uns, das arabische Wort صبح M
genröthe in derselben sinnbildlichen Bedeutung
nem Sprichworte gefunden zu haben, welches Go
in seiner Ausgabe der arabischen Grammatik des
(Grammatica Arabica ed. Iac. Golius Lugd.
1656. 4. pag. 123. Append.) aufbewahrt hat,
welches getreu übersetzt lautet:

Die Nacht wird gebrochen von ihrer Morgen
(صبحة) d. h. das Unglück weichet endlich einer froh
Aussicht *). In unserer Stelle führte aber der fol

*) In einer andern Beziehung findet es sich bey H
Conf. VI p. 206. ed. Schult., wo dadurch die Ar
rung, welche einer verwickelten und dunkeln Stre

Vs. die Hörer nothwendig auf diese Bedeutung hin; offenbar dienen in diesem Finsterniß und angst-es Dunkel (אֲפֵלָה, חֲשֵׁכָה) wie auch schon die indung mit dem eigentlichern Ausdrucke צוּקָה, Be-ignis, lehrt, zur Bezeichnung der äußersten Noth, ie leiteten die Zuhörer dahin, den vorhergehenden ruck Morgenröthe, gesetzt auch daß er in die-Sinne genommen zu den Eigenthümlichkeiten der che des großen Propheten gehörte, ebenfalls unei-ch aufzufassen. — Behalten wir aber שַׁחַר in der tung Morgenröthe, uneigentlich verstanden, bey, so sich der Sinn der Stelle leicht. אֲשֶׁר לוֹ bezieht man sten auf das zunächst vorhergehende Subject הָעָם Daß dieses Subject in dem Verbo יֹאמְרוּ als

---

egeben werden soll, angedeutet wird. — Man hatte sich ı dem Consessus (Divan) gestritten, ob die Schriftsteller, esonders die Redner und Dichter der Gegenwart denen er Vorzeit gleich zu stellen seyn, und diesen der Rang vor :nen nicht nur zuerkannt, sondern sie auch so ungebühr-ch erhoben, als wenn den Neuern alle Vorzüge fehlten.)a erhebt sich unter der umstehenden Dienerschaft Einer, velcher die Versammlung der Beschränktheit beschul-igt, und ihr Urtheil aufzuklären sich vermißt. Da ın der Vorstand des Divans erinnert, er möge bedenken, ılt wem er es aufnehme, erwiedert er: „Jeglicher kennt m besten das Zeichen, welches sein Pfeil trägt (Anspie-ıng auf die zum Behuf des Loosens durch Zeichen unter-hiedene Pfeile, und wie das Lat.: Quisque suam callere ebet aleam zu verstehen.) „und bald wird die Nacht von ihrem Morgenrothe gebrochen werden" — ıs Dunkel, welches über eurem Streite ruhet, wird sich ıld zerstreuen; ich werde euch bald aufklären. Auf den Fall haben wir eine uneigentliche Bedeutung es Morgenrothes.

Plural behandelt wurde, hier aber als Singula... dem nicht auffallend seyn, welcher bedenkt, daß ... struction der Collectiva mit dem Plural ... matischen hat, wie im Lateinischen das häufig... nennt, die mit dem Singular dagegen die gewöh... ist, und daß daher der Prophet leicht dahin gelei... ten konnte, aus der ungewöhnlichen Wortverb... zu welcher er sich gewandt hatte, in die gewöhnl... zurückzutreten. Das Volk, welchem keine Morgenröthe, (näml. ist, d. h. aufgeht, ergänzt ...) unglückliches Volk, welches keinen bessern Zustand ... Aufgehen eines neuen Glückes hoffen darf; ... Nichtaufgehen der Morgenröthe bezei... eigentlich eine stete Nacht, und uneigentlich ein ... Unglück. Das Volk aber sind die verbo... Ahasiden. Diese nennt der Prophet ein ... nges Volk, wenn er gleich das Elend, welche... fen soll, an die Nichterfüllung einer Bedingung, ... — spricht, angeknüpft hatte, prophetisch ... hend, daß diese Nichterfüllung wirklich statt ha... be, oder jene doch betrachtend als beständi... spänstige.

Aber wie will man in der andern Stelle Je... sich die seltsame Zusammensetzung: Morge... des Unglücks erklären? Erklärt man mit G... (W.-B. u. שַׁחַר) das Morgenroth hier für ... zeichnung des Anfanges des Unglücks, ... mit Recht eingewandt werden, daß das M... wohl als Bild des Beginnens einer frohen Zei... cher Hoffnungen gebraucht werden könne, aber

zeichnung des Anfangs einer Unglücksperiode; denn
geht dem Tage vorher, und diese dient nun als
mbol des Glückes. Aber zu dieser Erklärung sind
auch keineswegs genöthigt, da hier Morgenröthe
so wohl von dem Ende des Unglücks, von
r Zeit, wo es wieder tagt, genommen werden
n. So faßte die Stelle schon Paulus (Comment.
. T. 1 Bd. S. 280.) auf, und ich übersetze sie nach
er Erklärung: Unglück kommt über dich,
Morgenroth du nicht kennest, d. h. ein
glück, in welchem keine frohen Aussichten für dich
att finden, deß Ende du nicht absiehest. —*)

Freylich muß man zugeben, daß von dieser uneig-
lichen Bedeutung des Morgenrothes sich,
ser dem Jesaja, in den übrigen Schriftstellern der
bräer keine Spuren nachweisen lassen, wenn man
zt, wie mir jedoch mit unsern besten Exegeten und
tikern wahrscheinlich dünkt, annehmen will, daß wir
Jes. 40. bis Ende eine andere prophetische Stimme,
die des Jesaja vernehmen. Bey einem Propheten
r, welcher in seiner Bildersprache so viel Originelles,
d nur selten etwas, meist aus den Mosaischen Schrif-
, Entlehntes hat; darf uns eine solche Eigenthüm-
keit des Sprachgebrauches auf keine Weise auffallen.
er lassen sich Phrasen, wie: „Sünden, roth wie
harlach und Karmesin", Jes. 1, 18. Metaphern,

*) In dem oben angeführten arabischen Sprichworte fand sich in demselben Sinn völlig dieselbe Zusammenstellung der Worte.

kühn wie „Wurzel der Schlange“ (שֹׁרֶשׁ
für Nachkömmling derselben, 14, 29. lassen si
gleichungen wie 1, 31., Wortbedeutungen w
Wundarzt für Retter oder Wiederherst
des Staates, 3, 7. in dem Sprachgebrauche d
bräer etwa außer den Stellen, wo wir sie bey Jes
sen, nachweisen? Man lasse also unserm Prop
wie ein jeder Dichter das Gleiche fordert, seine ori
Sprache hier, so wie man in andern Stellen thut,
angefochten. — Die Dichter sind es, welche in
Sprachen die meisten tropischen Bedeutungen der
erschaffen; ihre Bildersprache führt sie zu
Schöpfung. Darum erkenne der Erklärer sie abe
als Sprachbildner und Schöpfer an, und spreche
nicht eigentliche Tropen ab, weil sie ihnen eigentl
sind. — Für den Prosaisten mag es immer h
Usus est tyrannus, über den Dichter aber auf
freien Höhe sucht derselbe vergebens seine Herrscha
zudehnen.

Zu den folgenden Sätzen wüßte ich Nichts zu
nern was nicht schon bey Rosenmüller bemerkt
nur daß ich in den Worten: Und—Antlitz ni
Stellung des Bittenden, Hülfe Suchenden finden
sondern da „und fluchet seinem Gotte, seinem
ge“ vorhergeht, sie lieber von der trotzigen Stellu
mit seinem Gotte wegen seiner Noth Hadernden v

IV.

eber den schriftstellerischen Character und Werth des Evangelisten Marcus.

in Beytrag zur Specialhermeneutik des N. T.

von

M. Johann Daniel Schulze,
Rector des Lyceum zu Luckau in der Niederlausitz.

Zweiter Abschnitt.

Erste Hälfte.

„Non satis est, *pulchra* esse poemata: *Dulcia* sunto
Et, quocunque volent, animum auditoris agunto".
Hor.

Iarcus sucht durch seine Erzählungen Aufmerksamkeit
:rregen und zu interessiren. Dieß sieht man I.
ils aus der Mehrzahl der Gegenstände, die er
wählt, II. theils aus der Art, wie er das Einzelne
ihlt und darstellt.

I.

Er erzählt 1. besonders viele Wunder von Jesu mentlich viele Heilungen Dämonischer; 2 er erwähn oft, daß Jesus seine Thaten, seinen Aufenthalt u. s. verheimlichen suchte — wodurch natürlich die Auf samkeit in einem desto höhern Grade auf ihn hinge werden mußte *); 3. er läßt immer große Volksm ja, ganze Städte und Gegenden, sich um ihn her ver meln und drängen; 4. er schildert die Wirksamkeit als ganz allgemein, und 5. den Eindruck der Reden Thaten Jesu, so wie gewisser Auftritte im Leben dess als sehr groß. Dieß alles soll nun mit den nöt Beyspielen belegt werden.

1) Daß Jesus viele Wunder verri habe.

Schon von Andern **) ist es bemerkt worden Marcus unter allen Evangelisten an Wundern am sten — und an Jesu Lehrvorträgen am ärmst sey. Ein Wunder jagt bey ihm das andere. gehören nicht blos die Wunderheilungen, die verrichtete, s. 1, 23—28. 1, 29—34. 1, 40—45. 12. 3, 1—6. 4, 35—40. 5, 2—20. 5, 21—43. 6, 45. 6, 46—56. 7, 24—30. 7, 31—37. 8, 1—9. 8,

*) s. Reinhard Psychologischer Versuch über das bare. (Wittenb. 1782. 8.) S. 95 ff.

**) s. Eichhorn kritische Schriften. Bd. 5. S. 38

9, 14—29. 10, 46—52. auch vielleicht 11, 11—14.
—26. worunter die zwey, in 7, 31 ff. und 8, 22 ff. er-
lten, zu den dem Marcus eigenthümlichen Abschnitten
ören, sondern auch die wunderbaren Auftritte in
n Leben, die ihn in seiner Größe zeigen, wie 1, 9—
bey seiner Taufe, 1, 13. seine Versuchung, 9, 1—13.
ie Verklärung, 15, 33—41. die Phänomene bey seinem
de, 16, 1 ff. seine Auferstehung ꝛc. — Unter der
underheilungen, um auf diese zurück zu kommen, sind
onders viele an Dämonischen vollbrachte, s. 1, 23 ff.
ff. 7, 24 ff. 9, 17 ff.*) Auch im Allgemeinen wird
ers bemerkt, daß Jesus Dämone ausgetrieben, s. 1,
. 39. 3, 11. Auch da hat Jesus nach des Marcus Er-
lung, nicht blos gelehrt, sondern auch Dämone
sgetrieben, wo er, nach den beyden andern Evangeli-
n, blos gelehrt hat. Vgl. 1, 39. mit Luc. 4, 44.
ch daß er seinen Jüngern die Kraft dazu verliehen ha-
, erwähnt Marcus, s. 3, 15. 6, 7. vgl. den Erfolg V.
auch 16, 17.

Daß er seine Wunder u. s. w. verheimlicht habe.

Auf diese Wunder wird die Aufmerksamkeit desto
hr hingezogen, da Marcus Jesum oft von der Seite
rstellt, daß er seine Thaten geheim gehalten

*) Aus der Vergleichung mit Matth. 17, 15. erhellt, daß Marcus hier seine individuelle Ansicht in die Erzählung hineingetragen hat, wie Lucas in der Parallele 9, 39. In 7, 29. und 30. urgirt er zwei Mal aufs Neue die Ansicht

wünschte. Daher die häufigen Forderungen Jesi
Geheilten oder an ihre Angehörigen u. s. w.,
manden zu sagen, daß sie von ihm geheilt wo
44. ὁρα, μηδενι μηδεν ειπης. 5, 43. διεστειλα
τοις πολλα, ἱνα μηδεις γνῳ τουτο. 7, 36. διε
το αυτοις, ἱνα μηδενι ειπωσιν. 8, 26. sagt er
außerhalb des Fleckens geheilten, Blinden: M
την κωμην εισελθῃς, μηδε ειπῃς τινι εν τῃ κ
— Daher entfernt er öfters die Anwesenden, o
mit den Kranken bey Seite, wenn er eine Wunde
verrichten will, s. 5, 37. 40. 7, 33. 8, 23. –
seine Messiaswürde will er nicht bekannt
lassen. Daher 1, 34. ουκ ηφιε λαλειν τα δα
ὁτι ᾐδεισαν αυτον. 3, 12. πολλα επετιμα
(näml. τοις πνευμασι ακαθαρτοις), ἱνα μη
φανερον ποιησωσι. 8, 30. επετιμησεν αυτοις
τοις μαθηταις αὐτου), ἱνα μηδενι λεγωσι π
του (näml. daß er der Messias sey, vgl. V. 29.).
so 9, 9. (nach der Verklärungsscene auf dem Ber
εστειλατο αυτοις, ἱνα μηδενι διηγησωνται, ι
— Selbst seinen Aufenthalt verheimlicht er
7, 24. εισελθων εις την οικιαν, ουδενα ηθελε

von der Heilung der Krankheit als einer Dämon
hung, die er gleich Anfangs V. 25. gegeben hatt
thäus (14, 28.) sagt ganz einfach: Και ιαθη. Eb
Matth V. 25. den Kranken ganz einfach sagen: Ȝ
wofür Marcus (V. 26.) sagt: ηρωτα . . ἱνα το
εκβαλλῃ.

*) Eine Ausnahme von diesem gewöhnlichen Betra
er 5, 19. wo er den Geheilten auffordert, den Se
erzählen, was an ihm gethan worden sey.

n Matthäus 15, 21. nichts hat.) 9, 30. παρεπορευ-
ϑια της Γαλιλαιας. Και ουκ ηϑελεν, ινα τις
was weder Matthäus 17, 22. noch Lucas 9, 43. er-
en.) — Und daher begibt er sich oft an einsame
r. 1, 36. απηλϑεν εις ερημον τοπον. 1, 45. εξω
ημοις τοποις ην. 3, 7. ὁ Ιησους ανεχωρησε με-
ων μαϑητων αὐτου προς την ϑαλασσαν.

Daß er, wo er sich nur zeigte, von den Einwohnern ganzer Städte und Gegenden umgeben worden.

Hieher gehören nicht nur solche — gemäßigtere
derungen, wie 2, 2. ευϑεως συνηχϑησαν πολλοι,
μηκετι χωρειν μηδε τα προς την ϑυραν. 2, 4.
ναμενοι προσεγγισαι αυτῳ δια τον οχλον. 5,
υνηχϑη οχλος πολυς επ' αυτον. 5, 24. ηκο-
ει αυτῳ οχλος πολυς, και συνεϑλιβον αυτον.
. συμπορευονται παλιν οχλοι προς αυτον. 3,
συνερχεται παλιν οχλος, ὡστε μη δυνασϑαι
υς μηδε αρτον φαγειν *) — eine Nachricht,
e blos Marcus hat — sondern auch weit über-
benere, wie 1, 33. ἡ πολις ὁλη επισυνηγμενη
ρος την ϑυραν. 1, 37. ὁτι παντες ζητουσι σε.
diesen Worten nahen sich die Jünger zu Jesu, als
der Einsamkeit betet.) 1, 45. ηρχοντο προς αυτον
ταχοϑεν. 2, 13. πας ὁ οχλος ηρχετο
αυτον. 3, 9. ειπε τοις μαϑηταις αὐτου, ινα

---

*) Sehr ähnlich ist 6, 31. Και ουδε φαγειν ηυκαιρουν.

... προσκαρτερῃ αυτῳ, δια τον οχλ... μη θλιβωσιν αυτον — eine dem Marcus eigen... che Nachricht. 4, 1. συνηχθη προς αυτον ... πολυς, ὡστε αυτον εμβαντα εις το πλοιον etc. ... πας ὁ οχλος προς την θαλασσαν. 6, 33. απο πασων των πολεων (Matth. 14, 13. ... übertreibend: απο των πολεων) συνεδραμον εκει — συνηλθον προς αυτον. 9, 15. πας ὁ οχ... — προστρεχοντες ησπαζοντο αυτον. (Luc. ... bloß: συνηντησεν αυτῳ οχλος πολυς.)

4). Daß seine Wirksamkeit ganz allge... gewesen.

1, 32. εφερον προς αυτον παντας τους ... κως εχοντας. Και εθεραπευσε etc. Hier ... aus die Erzählung des Lucas 4, 40. „ὁσοι ειχον ... νουντας νοσοις ποικιλαις, ηγαγον αυτους πρ... τον“, als die seiner Darstellungsweise angemess... der gemäßigtern Erzählung des Matthäus 8, 16.: „ ... νεγκαν αυτῳ δαιμονιζομενους πολλους“, ... gen.) 1, 39. ην κηρυσσων εις τας συναγωγας εις την Γαλιλαιαν, (wofür Lucas, weniger übertreibe... 44. sagt: ην κηρ. εν ταις συναγωγαις της Γα... ας.) 7, 14. προσκαλεσαμενος παντα τον ... ελεγεν αυτοις.

5) Daß er sehr großen Eindruck gem...

Sowohl den Eindruck ganzer Vorträg... su, als einzelner Mittheilungen und Eröffnungen, ... dert Marcus häufig, und zwar gewöhnlich als ...

allgemeln. Von dem Erstern sind diese Beyspiele
usführen. 1, 22. εξεπλησσοντο επι τη διδαχη αυ.
. 6, 2. πολλοι ακουοντες (nämlich αυτου διδασ-
τος) εξεπλησσοντο, λεγοντες· Ποθεν τουτῳ
ντα; etc. 11, 18. πας ὁ οχλος εξεπλησσετο
τη διδαχη αυτου. Gemäßigter sagt er 12, 37.:
ὁ πολυς οχλος ηκουεν αυτου ἡδεως. (ein dem Mar.
eigenthümlicher Zusatz *).

Nicht minder wird der Eindruck gewisser einzel.
, gelegentlich hingeworfener, Aeußerungen Je.
fleißig bemerkt. 9, 32. (als Jesus den Jüngern über
: bevorstehenden Leiden Etwas eröffnet hatte:) οἱ δε
οουντο ῥημα, και εφοβουντο αυτον επερωτησαι.
der 10, 32. — als sie sich mit Jesu auf dem Wege
) Jerusalem befanden — die Bemerkung: και ε-
μβουντο και ακολουθουντες εφοβουντο. 10, 24.
chdem Jesus geäußert, daß schwerlich viele Reiche
ı Christenthum überzugehen geneigt seyn dürften:)
δε μαθηται εθαμβουντο επι τοις λογοις αυτου.
26. (nach einer, der vorigen fast gleichen, Aeuße-
g:) οἱ δε περισσως εξεπλησσοντο. 12, 35. (als
us eine, ihm in böser Absicht vorgelegte, Frage treff-
beantwortet hatte:) ουδεις ουκετι ετολμα αυτον
ερωτησαι.

Eben so begleitet er auch fast jede That Jesu mit
er Bemerkung des dadurch gemachten Eindruckes, be.

*) Eben so wird als Wirkung der Vorträge des Johannes 1,
5. — wenigstens nach der Lesart mehrerer Handschriften —
bemerkt; εβαπτιζοντο παντες.

sonders der erregten Verwunderung und erhöhten achtung gegen Jesum, und kann kaum Worte genug den, um sich würdig darüber zu erklären. 1, 27. τες εθαμβηθησαν (nämlich über die Heilung eines monischen). — 2, 12. nachdem die Heilung eines ralytischen erzählt ist, wird hinzugefügt: ὥστε ταcθαι παντας. — — λεγοντας· Ὅτι οὐδέ οὕτως ειδομεν. — 4, 41. (als Jesus den Seesturm stillt hatte:) εφοβηθησαν φοβον μεγαν και ελ προς αλληλους· τις αρα οὗτος εστιν, ὅτι και ἀ νεμος και ἡ θαλασσα ὑπακουουσιν αυτῳ; — na 15. kamen die Einwohner der Stadt, in deren Nähe sus einen Dämonischen geheilt hatte, heraus, „ ηρξαντο παρακαλειν αυτον, απελθειν απο τω ριων αυτων". Und, als der Geheilte erzählte, Jesus an ihm gethan hatte: παντες εθαυμασαν, 5, 20. — 5, 42. (als Jesus ein Mädchen auferw hatte:) εξεστησαν εκστασει μεγαλῃ. — 6, 51. durch sein Einsteigen in das Schiff der Sturm besänf ward:) λιαν εκ περισσου εν ἑαυτοις εξισταντο εθαυμαζον. — 7, 37. (nach der Heilung eines T stummen:) ὑπερπερισσως εξεπλησσοντο, λεγον Καλως παντα πεποιηκε.

Fast eben so sorgfältig bemerkt er die Eindrü welche gewisse Auftritte in dem Leben J bey seinen Jüngern und Andern hervorbrachten. 9 (bey der Verklärung Jesu:) ησαν εκφοβοι. 9, 15. Jesus nach der Verklärung zu seinen übrigen Jün zurückkam und viel Volk bey ihnen fand:) και ευθ πας ὁ οχλος ιδων αυτον εξεθαμβηθη, oder (nach

ern Lesart: ἰδοντες α. ἐξεθαμβηθησαν) etc. wo-
Matthäus (17, 14.) und Lucas (9, 37.) nichts ha-
Hieher gehört auch 16, 8. die, dem Marcus eben-
s eigenthümliche, Schilderung des Schreckens der
iber, da sie hörten, daß Jesus auferstanden sey; des-
chen 5, 33. die Bemerkung des Schreckens der Frau,
che Jesum angerührt hatte, um gesund zu werden,
nachher von ihm bemerkt ward: ἡ γυνη φοβηθεισα
και τρεμουσα etc.

II.

Aber nicht blos aus den Gegenständen der Erzäh-
l, welche Marcus auswählt, sondern auch aus der
, wie er erzählt und darstellt, ist sein Streben, Auf-
samkeit und Interesse zu erregen, zu erkennen.
yerley ist es, was seine Darstellungsart im Ganzen
zeichnet, A. Nachdruck und B. Lebhaftigkeit.

A.

Nachdruck gibt er dem, was er erzählt, 1) da-
ch, daß er generalisirt, 2) durch gewisse Vergleichun-
, die er gebraucht, 3) durch Wiederholungen einer
derselben Sache fast mit eben denselben Worten,
durch Beyfügung des Gegentheils einer Sache,
durch Häufung der Negationen (in verneinenden Sät-
), 6) durch Verbindung der Präpositionen mit den
chbedeutenden Adverbien, und 7) durch Inversionen.
n von Jedem besonders.

1) Marcus generalisirt gern.

So wie er an denjenigen Stellen, wo v
Wirksamkeit erzählt wird, (ja auch, wo sonst
die Rede ist, z. E. 11, 11. von seinem Aufenthalt
rusalem: περιβλεψαμενος παντα) *) gern g
sirt, um dem Gesagten Nachdruck zu geben: so
dieses auch außerdem nicht selten. 1, 5. sagt er
hannes Wirksamkeit: εξεπορευετο προς αυτω
ἡ Ιουδαια χωρα και οἱ Ισραηλιται, und V.
ηλθεν ἡ ακοη αυτου ευθυς εις ὁλην τη
χωρον της Γαλιλαιας. — Nach 6, 23. versp
König Herodes, seiner Tochter Alles zu bewillig
was sie ihn bitten würde, ἑως ἡμισους της β
ας" **) (was Matthäus 14, 7. nicht hat.) —
neralisirend sagt Marcus 7, 3. daß die Pharisä
παντες οἱ Ιουδαιοι" allezeit vor dem Essen
Hände wuschen, da doch z. E. die Sadducäer üb
Punct anders dachten. — So heißt es 10, 44
θελῃ υμων γενεσθαι πρωτος, εσται παντ
λος. (Matth. 20, 27. steht blos: εστω ὑμων
— 14, 53. συνερχονται αυτῳ παντες οἱ αρ
(Matth. 26, 57. steht blos: ὁπου οἱ γραμματει

*) Schleusner (im Lexic.) übersetzt misverstand: cu
Hierosolymae loca obiisset.

**) „Herodes, blos Tetrarch und nicht Rex, ohnehi
den Römern so abhängig, daß er sein Gebiet nic
ohne ihren Willen vererben konnte, spricht wie d
rainste Großmonarch. Psychologisch sehr richtig!
lus 2 Th. S. 59.

εσβυτεροι συνηχθησαν.) — So wird 15, 33. (jedoch den andern Evangelisten, s. Matth. 27, 45. Luc. 23, in Uebereinstimmung) erzählt, daß bey dem Tode Je- ine Finsterniß entstanden sey „εφ' ὁλην την γην". So steht in dem, oft in Anspruch genommenen, letz- Theile des Evangeliums *) 16, 20. daß (ganz dem ehle Jesu gemäß V. 15. πορευθεντες εις τον κοσμον αντα, κηρυξατε το ευαγγελιον πασῃ τῃ κτι- **), vgl. Matth. 28, 19. πορευθεντες μαθητευσα- παντα τα εθνη) die eilf Lehrjünger (V. 14.) εξελ- τες εκηρυξαν πανταχου. — Hierher kann auch gen werden 14, 5. ηδυνατο τουτο το μυρον πρα- αι επανω τριακοσιων δηναριων. (Joh. 12, eniger übertreibend: διατι - - ουκ επραθη τριακο- ν δηναριων; Matth. 26, 9. ganz einfach: ηδυνατο το πραθηναι πολλου).

2) Er gebraucht Vergleichungen.

Auch durch manche Vergleichungen, die er ge- ucht, und die etwas Hyperbolisches haben, beabsich- t er mehrern Nachdruck. Als er von der Verklärung su spricht, sagt er 9, 3. von dessen Kleidern: τα ἱμα- - - λευκα λιαν - - οἱα γναφευς επι της γης ου δυ- ται (οὑτως) λευκαναι. (Matthäus 17, 2. sagt blos:

*) s. darüber schon oben im ersten Abschnitt Nr. 1. eine Anmerkung bey Gelegenheit der Stelle 16, 9. Mehrere werden im Folgenden vorkommen.

**) „Ein Ausdruck des Enthusiasmus, welcher nicht zählt und mißt." Paulus 3 Th. S. 925.

λευκα ὡς το φως.) Eben so 13, 19. wo von
wälzung des jüdischen Staates die Rede ist, läß
sum sagen, daß eine Noth eintreten werde, „οια
γονε τοιαυτη απ᾽ αρχης κτισεως . . ἑως τ
και ου μη γενηται“; (jedoch einstimmig mit Ma
21.) *).

g) Er wiederholt eine Sache mehr

Um einen hohen Begriff von einer Sache zu
und sie recht wichtig zu machen, erzählt er sie zu
kurz nach einander zwey Mal, mit wenig verä
auch wohl mit denselben Worten. Manche der u
gebenen Beyspiele sind sehr auffallend. 2, 15. π
τελωναι και ἁμαρτωλοι συνανεκειντο τῳ Ιησο
ησαν γαρ πολλοι. — 2, 19. wirft Jesus d
ge auf: Μη δυνανται οἱ ὑιοι του νυμφωνος,
νυμφιος μετ᾽ αυτων εστι, νηστευειν; und bean
sie sich selbst beynahe mit denselben Worten, u
ὁσον χρονον μεθ᾽ ἑαυτων εχουσι τον νυμφιον,
νανται νηστευειν. Von dieser, ohnehin unn
Antwort haben Matthäus (9, 15.) und Lucas (
nichts. — 3, 7. πολυ πληθος απο της Γα
ας ηκολουθησαν αυτῳ, και απο . . και α

---

*) Bey diesem Streben des Marcus, eine Sache
machen, ist 6, 44. das mildernde und besche
„ὡσει“ bey „πεντακισχιλιοι ανδρες“, das ohnehin
sten und besten Handschriften nicht haben, desto
scheinlicher.

- και πληθος πολυ. — Auch 4, 32. scheint aus Nachlässigkeit, sondern des Nachdrucks wegen, ν σπαρη (nämlich κοκκος σιναπεως), das schon 31. steht, wiederholt zu seyn. — 6, 56. και ὁπου σεπορευετο εις κωμας - - εν ταις αγοραις ετιτους ασθενουντας, da doch schon vorher V. 55. mmig mit Matth. 14, 35.) erzählt worden war: ντο επι τοις κραββατοις τους κακως εχοντας ρερειν, ὁπου ηκουον, ὁτι εκει εστι. — 9, 38. ειτινα τῳ ονοματι σου εκβαλλοντα δαιμονια, υκ ηκολουθει ἡμιν, και εκωλυσαμεν αυὁτι ουκ ακολουθει ἡμιν *) — 12, 23. (in Gespräch über die Ehe mit des verstorbenen Bruders :) οἱ γαρ ἑπτα εσχον αυτην γυναικα, da doch V. 22. steht: και ελαβον αυτην οἱ ἑπτα. Aber Worte sollen offenbar der, vor ihnen hergehenden, mehr Gewicht geben. — Die dreymalige Wiederng der Bemerkung, daß die Jünger an der Wiederıng Jesu gezweifelt haben, in 16, 11 ff. (ηπιστησαν. ουδε εκεινοις επιστευσαν V. 13. τοις θεασαμεαυτον εγηγερμενον ουκ επιστευσαν V. 14.) ist weniger nachdrücklich. Der Verfasser wollte da unstreitig in dem Gemüthe der Leser den Eindruck: war keine übereilte Leichtgläubigkeit, nicht bloße sprecherei, fest zurücklassen **). — Von ähnlicher

Diese Worte nimmt Künöl (im Comm. in Marc. p. 123. f.) mit Recht, durch Berufung auf die eigenthümliche Manier des Marcus, gegen Griesbach in Schutz.
) Paulus 3. Th. S. 891.

Art sind auch die Stellen 4, 5. 6. und 5, 4 5.,
weiter unten in anderer Absicht werden angeführt w

Einige Wiederholungen im Marcus haben de
ren Grund, daß Jesus, nach dessen Erzählung,
ches im Gespräch mit seinen Jüngern genauer er
was er vorher öffentlich gesagt hatte. S. besond
23. und 24. *)

Besonders liebt es Marcus, Jesum zu End
Beweisführung, einer Ermahnungsrede u. s. w.
ben Worte wieder sagen zu lassen, mit denen er si
fangen hat; wodurch er gleichsam einen Abschn
ein für sich bestehendes Ganzes rundet. So fän
sus 8, 17. als er den Jüngern ihren Mangel an B
en zu ihm verweist, mit den Worten an: Ουπω
ουδε συνιετε; und am Ende V. 21. spricht er
πως ου συνιετε; — So schließt er die, durch ei
ge der Sadducäer veranlaßte, Erörterung über di
hältnisse des künftigen Lebens 12, 27. mit den W
ὑμεις ουν πολυ πλανασθε, und nimmt durch
„ουν“ auf das im Anfange derselben Gesagte:
τουτο πλανασθε; Rücksicht. — 12, 29. antwo
einem Gesetzgelehrten: ὁτι πρωτη πασων των ε
etc. (beginnt also die Antwort mit denselben Wort
welchen die Frage enthalten ist V. 28.) und nachd

*) Die Jünger befragten nämlich Jesum öfter über d
getragene oder Vorgefallene, s. 4, 10. 7, 17. 9,
10, 10. (wo Marcus dies „vielleicht aus Nach
Paulus 2. Th. S. 711. supplirt, daß die J
Hause sich bey Jesu erkundigten) 13, 3.

vornehmste Gebot angeführt worden, fügt er V. 30. derholend hinzu: αὐτη πρωτη εντολη, — 13, 9. ffnet er eine Reihe von Ermahnungen und Warnun- in Beziehung auf die bevorstehenden Schicksale seiner nger mit den Worten: βλεπετε ὑμεις ἑαυτους, beschließt sie V. 23. mit diesen: ὑμεις δε βλεπε- *). — Hierher gehört auch, daß 4, 21. 24. 26. 30. r verschiedene, vermuthlich nicht zu Einer Zeit getha- Aeußerungen Jesu, entweder, um eben diese Ver- iedenheit der Zeit anzuzeigen, oder, was wahrschein- ler ist, um die Wichtigkeit einer jeden dieser Aeußerun- anzudeuten, jedes Mal die Worte: και ελεγεν vor- geschickt werden.

Daß diese Wiederholung nicht für Beweise von Un- olfenheit in der Sprache gelten können, sieht man aus, daß Marcus sonst oft mit dem Ausdruck ab- chselt, wenn er mehrmals von derselben Sache zu echen hat **) Und zwar vertauscht er

a) einzelne Wörter mit einander.

z. B. 1, 6. ενδεδυμενος. 16, 5. περιβεβλημενος. 2, 25, οἱ μετ' αυτου. Eben so 1, 36. Dafür 2, οἱ συν αυτῳ οντες. 16, 10. οἱ μετ' αυτου γενο- νοι.

---

*) Auch von dem Zusatz 12, 37: και ὁ πολυς οχλος ηκουεν αυτου ἡδεως" meint Graß S. 235. er stehe blos um des Schlusses willen da.

**) Beyspiele davon könnten schon aus 2 Abschn. I, 2 ff. ge- sammelt werden.

5, 3. μνημεια. V. 5. μνηματα.

Ebendas. ουδεις εδυνατο αυτον δησαι, V. 4. ουδ αυτον ισχυε δαμασαι. So wechselt auch 8, 28. V. 18. δυνασθαι mit ισχυειν.

7. 8. αφιεναι την εντολην του θεου. V. 9. αθ[illegible] τειν τ. εντ. τ. θ. V. 13. ακυρουν τον λογον θεου.

7, 32. μογιλαλος. V. 38. αλαλος.

8, 11. ζητειν σημειον. V. 12. σημειον επιζητ[illegible]

9, 43. απελθειν εις την γεενναν. V. 45. und [illegible] βληθηναι εις τ. γ.

9, 43. und 45. εισελθειν εις την ζωην. 47. εισ[illegible] θειν εις τ. βασιλειαν του θεου.

12, 19. τεκνα αφιεναι. V. 20. 21. und 22. [illegible] σπερμα.

14, 15. αναγαιον (gew. ανωγεον). V. 14. καταλ[illegible] μα.

b) einzelne Wörter mit Redensarten.

1, 18. ηκολουθησαν αυτῳ. V. 20. απηλθο[illegible] πισω αυτου.

1, 45. διαφημιζειν. 3, 12. φανερον ποιειν.

2, 16. τι ὁτι. V. 18. in gleichem Zusammenhan[illegible] διατι.

3, 28. παντα τα ἁμαρτηματα. Dafür ebend[illegible] βλασφημιαι, ὁσας αν βλασφημησωσιν.

4, 5. ουκ ειχε γην πολλην. Dafür ebendas. [illegible] το μη εχειν βαθος γης.

5, 22. πιπτειν προς τους ποδας τινος. 5, [illegible]

ροσπιπτειν τινι. 7, 25. προσπιπτειν προς τους
δας τινος. 10, 17. und 1, 40. γονυπετειν.

7, 2. εσθιειν αρτους. V. 3. εσθιειν allein. V. 5.
θ. τον αρτον: Eben so steht 6, 44. φαγειν τους
τους (da doch nach V. 41. auch Fische gegessen wurden);
für Matth. 14, 21. blos εσθιειν ist.

8, 12. αναστεναξας τω πνευματι αυτου. 7, 34.
στεναξε.

8, 22. άπτεσθαι τινος, V. 23. επιλαμβανεσθαι
ς χειρος τινος. V. 25. επιτιθεναι τινι τας χει-
ς. Eben so 10, 13. άπτεσθαι τινος, aber V. 16.
θεναι τας χειρας επι τινα.

10, 4. 5. wechseln die Ausdrücke εντελλεσθαι, γρα-
ιν εντολην (wofür 12, 19. γραφειν allein) und επι-
τρεπειν mit einander ab.

10, 22. εχων κτηματα πολλα. V. 23. τα χρη-
τα εχων. V. 25. πλουσιος.

11, 24. 12, 44. παντα όσα, wofür 5, 19. 20. 6,
blos όσα.

14, 30. δις. V. 72. εκ δευτερου.

15, 1. επι το πρωϊ, wofür sonst πρωϊ allein, s. 1,
11, 20. 16, 2. 9.

15, 34. βοαν φωνη μεγαλη. V. 37. αφιεναι φω-
μεγαλην. V. 39. κραζειν. — 15, 8. wechselt α-
βοαν mit κραζειν V. 13.

Hierher kann auch gezogen werden 15, 47. Μαρια
η, wofür V. 40. Μαρια ή του Ιακωβου του μι-
υ και Ιωση μητηρ. 16, 1. Μαρια ή του Ιακωβου.

Noch andere Beyspiele s. in diesem zweyten Ab-
itt unter I. Nr. 5.

c) Redensarten mit Redensarten, und nicht selten hebraisirende mit ächtgriechischen.

1, 14. κηρυσσειν το ευαγγελιον της βασιλ 2, 2. λαλειν τον λογον.

1, 31. αφηκεν αυτην ὁ πυρετος ευθεως. V. ευθεως απηλθεν απ᾽ αυτου ἡ λεπρα.

1, 34. und 3, 12. s. unter I. Nr. 2.

2, 6. διαλογιζομενοι εν καρδιαις αὐτων. V. 8 διαλογιζεσθε εν ταις καρδιαις ὑμων; ebendas. οὑ διαλογιζονται εν ἑαυτοις. Vgl. 11, 22. διακρινει εν τῃ καρδιᾳ αὑτου.

2, 8. επιγνους τῳ πνευματι αὑτου. (Bei Matthäus 9, 4. blos ιδων und Lucas 5, 22. blos ε νους.) 5, 30. επιγνους εν ἑαυτῳ. (Luc. 8, 46. εγνων.) 8, 17. γνους allein.

2, 12. εξισταντο. 6, 51. εν ἑαυτοις εξισταν 42. εξεστησαν εκστασει μεγαλῃ.

3, 2. παρετηρουν αυτον, ει - - -, ἱνα κατηγο σιν αυτου. 6, 20. (ὁ Ἡρωδης) συνετηρει αυτον Ιωαννην).

8. 11. ηρξαντο συζητειν αυτῳ - - πειραζοντε τον, 10, 2. επηρωτησαν αυτον - - πειραζοντε τον. 12, 13. ἱνα αυτον αγρευσωσι λογῳ. 3, 6. βουλιον εποιουν κατ᾽ αυτου, ὁπως αυτον απολε 11, 18. εζητουν, πως αυτον απολεσουσιν. 1 εζητουν - -, πως αυτον εν δολῳ κρατησαντες κτεινωσιν.

3, 23. εν παραβολαις ελεγεν αυτοις 4, 2. εδ κεν αυτους εν παραβολαις πολλα, και ελεγεν α etc. 4, 33. εν παραβολαις ελαλει αυτοις τον λ

4, 7. καρπον ουκ εδωκε. 4, 19. ακαρπος γινεται. 5, 43. 7, 24. 36. 8, 30. 9, 9. s. unter I. Nr. 2. 6, 40. ανεπεσον πρασιαι πρασιαι. (hebraisirend *) st ανα πρασιας.) V. 39. ανεπ. ανα ἑκατον και ανα ντηκοντα.

8, 19. ποσους κοφινους πληρεις κλασματων ηρα- ; V. 20, ποσων σπυριδων πληρωματα κλασμα- ν ηρατε;

d) Constructionen mit Constructionen.

Θελειν construirt Marcus bald mit ἱνα, bald t dem Infinitiv, bald mit dem Conjunctiv ohne ἱνα. , 35. Θελομεν ἱνα - - ποιησῃς. V. 36. τι θελετε ησαι με; (jedoch in einigen Handschriften: τι θελ. ησω;) V. 50. τι θελεις ποιησω σοι; 15, 12. τι λετε ποιησω;

Eben so abwechselnd construirt er αφιεναι. 1, 34. ηφιε λαλειν τα δαιμονια. 11, 16. ουκ ηφιεν, τις διενεγκῃ σκευος.

Hieher gehört auch 4, 9. ὁ εχων ωτα ακουειν ουετω. V. 23. ει τις εχει ωτα ακουειν, ακουετω.

) Auch ganze Aussprüche Jesu theilt er auf zweyerley Art eingekleidet mit, besonders parabolische, fast nach den Gesetzen des hebräischen Parallelismus; und zwar α) so, daß er entweder beyde Male die eigentliche, oder β) das eine Mal bildliche Darstellung wählt.

Von α. sind Beyspiele: 4, 22. ουκ εστι τι κρυπτον, ν μη φανερωθῃ· ουδε εγενετο αποκρυφον, αλλ

) Diesen Hebräismus liebt Marcus. Vgl. δυο δυο 6, 7. συμποσια συμποσια V. 39.

ἱνα εις φανερον ελθῃ. 4, 30. τινι ὁμοιωσωμ
βασιλειαν του θεου; η εν ποιᾳ παραβολῃ πα
λωμεν αυτην; Beyspiele von β. sind: 2, 17. οι
αν εχουσιν οἱ ισχυοντες ιατρου, αλλα οἱ κα
χοντες. Ουκ ηλθον καλεσαι δικαιους, αλ
μαρτωλους εις μετανοιαν. 3, 4. εξεστι τοις σ
σιν αγαθοποιησαι, η κακοποιησαι; ψυχην
η αποκτειναι; Vielleicht gehört hierher auch
εχετε εν ἑαυτοις ἁλας *), και ειρηνευετε
αλλοις. — Von ähnlicher Art ist auch 10, 38.
νασθε πιειν το ποτηριον, ὁ εγω πινω, η το βα
μα, ὁ εγω βαπτιζομαι, βαπτισθηναι; (wo
thäus 20, 22. blos das Erstere hat.)

---

4) Er fügt das Gegentheil von einer
che bey.

Um Etwas desto nachdrücklicher zu sagen, w
auch oft die Wendung, da man das Gegentheil vo
vorher Gesagten beyfügt, ob es sich gleich von selb
stand,

1, 22. ην διδασκων ὡς εξουσιαν εχων, και
ὡς οἱ γραμματεις. (Luc. 4, 32. blos: ε
σια ην ὁ λογος αυτου.)

1, 45. ὡστε μηκετι αυτον δυνασθαι φ
εις πολιν εισελθειν· αλλ' εξω εν ερ
τοποις ην.

---

*) Denn Salz war unter andern auch ein Sinnbild
harrlicher Freundschaft und Bundestreue, s. Künöl p

2, 27. το σαββατον δια τον ανθρωπον εγενετο, ιχ ὁ ανθρωπος δια το σαββατον.

3, 26. ει ὁ Σατανας ανεστη εφ᾽ ἑαυτον - -, ου νατα σταθηναι, αλλα τελος εχει.

3, 27. ου δυναται ουδεις τα σκευη του ισχυρου - - αρπασαι, εαν μη πρωτον τον ισχυρον δηση· και οτε την οικιαν αυτου διαρπασει.

3, 29. ουκ εχει αφεσιν εις τον αιωνα, αλλ᾽ ενοος εστιν αιωνιου ἁμαρτηματος, all. κρισεως, all. ἁμαρτιας, all. κολασεως. (In Matth. 12, 2. und Luc 12, 10. ist blos: ουκ αφεθησεται αυτῳ.)

4, 17. ουκ εχουσι ῥιζαν εν ἑαυτοις, αλλα προσκαιροι εισιν.

4, 33. 34. τοιαυταις παραβολαις ελαλει αυτοις - - χωρις δε παραβολαις ουκ ελαλει αυτοις.

5, 26. von einer Frau, welche fast ihr ganzes Vermögen den Aerzten gegeben hatte μηδεν ωφεληθεισα, αλλα μαλλον εις το χειρον ελθουσα". Dafür hat Lucas 8, 43. blos: ουκ ισχυσεν ὑπ᾽ ουδενος θεραπευθηναι.)

5, 39. το παιδιον ουκ απεθανεν, αλλα καθευδει.

7, 19. (το εξωθεν εισπορευομενον εις τον ανθρωπον) ουκ εισπορευεται εις την καρδιαν, αλλ᾽ εις την κοιλιαν.

8, 33. ου φρονεις τα του θεου, αλλα τα των ανθρωπων.

9, 8. ουκετι ουδενα ειδον, αλλα τον Ιησουν μονον μεθ᾽ ἑαυτων.

9, 37. ὁς εαν εμε δεξηται, ουκ εμε δεχεται, αλλα τον αποστειλαντα με.

10, 8. ὡστε ουκετι εισι δυο, αλλα μια σαρξ.

10, 14. αφετε τα παιδια ερχεσθαι --, και μη κωλυετε αυτα.

10, 27. παντα γαρ δυνατα εισι παρα τῳ Θεῳ, da doch dieses gewissermaßen schon in den vorhergehenden Worten liegt („παρα ανθρωποις αδυνατον, αλλ' ου παρα τῳ Θεῳ"), welche Marcus mit Matth. 19, 26. und Luc. 18, 27. gemein hat.

10, 40. το καθισαι εκ δεξιων μου ουκ εστιν εμον δουναι, αλλ' οἱς ητοιμασται.

10, 45. ὁ υἱος του ανθρωπου ουκ ηλθε διακονηθηναι, αλλα διακονησαι.

11, 23. ὁς -- μη διακριθῃ εν τῃ καρδιᾳ αυτου, αλλα πιστευσῃ etc.

11, 25. 26. αφιετε, ει τι εχετε κατα τινος· ἱνα και ὁ πατηρ ὑμων -- αφῃ etc. Ει δε ὑμεις ουκ αφιετε, ουδε ὁ πατηρ ὑμων -- αφησει etc.

12, 14. ου βλεπεις εις προσωπον ανθρωπων, αλλ' επ' αληθειας την ὁδον του Θεου διδασκεις.

12, 25. ουτε γαμουσιν, ουτε γαμισκονται, αλλ' εισιν ὡς αγγελοι.

12, 27. ουκ εστιν ὁ Θεος νεκρων, αλλα Θεος ζωντων.

12, 32. εἱς εστι Θεος, και ουκ εστιν αλλος πλην αυτου.

13, 11. ου γαρ εστε ὑμεις οἱ λαλουντες, αλλα το πνευμα το ἁγιον.

3, 30. ου μη παρελθῃ ἡ γενεα αὑτη, μεχρις
c. (doch eben so Matth. 24, 34. und Luc. 21, 32.)
3, 20. ει μη Κυριος εκολοβωσε τας ἡμερας, ουκ
σωθη πασα σαρξ. αλλα δια τους εκλεκ-
-- εκολοβησε τας ἡμερας.
4, 61. ὁ δε εσιωπα, και ουδεν απεκρινα.
(Matth. 26, 63. blos εσιωπα.)
6, 6. ηγερθη, ουκ εστιν ὡδε.

Freylich ist nicht zu verkennen, daß nicht in allen
n Stellen durch die gewählte Wendung ein gewisser
druck hervorgebracht wird, sondern daß manche
icht füglicher als Beyspiele bloßer Perissologie, wo-
erst weiter unten in der 2ten Hälfte dieses 2ten Ab-
tts die Rede ist, angesehen werden können. Indeß
chien es zweckmäßig, alle Stellen, welche dieselbe
n der Darstellung mit einander gemein haben, hier
Uebersicht zu bringen.

5) Er häuft die Negationen.

Und zwar verbindet er folgende Negationen öfters:
υ μη.
, 41. ὁς αν ποτισῃ ὑμας - -, ου μη απολεσῃ
μισθον αὑτου.
0, 15. ὁς εαν μη δεξηται την βασιλειαν του
ὡς παιδιον, ου μη εισελθῃ εις αυτην.
3, 2. ου μη αφεθῃ λιθος επι λιθω, ὁς ου μη
αλυθῃ. (Matth. 24, 2. und Luc. 21, 6. blos: ὁς
καταλυθησεται)
3, 19. θλιψις, οἱα - - ου μη γενηται,

13, 31. οἱ λογοι μου ου μη παρελθωσι. (So auch Matth. und Luc. ll. ll.)

14, 31. ου μη σε απαρνησομαι. (wie Matth. 26, 35.)

16, 18. καν θανασιμον τι πιωσιν, ου μη αυτους βλαψει.

β) ου und ουδεις.

3, 27. ου δυναται ουδεις τα σκευη του ισχυρου - - αρπασαι.

5, 3. ουδε ἁλυσεσιν ουδεις ηδυνατο αυτον δησαι.

5, 37. ουκ αφηκεν ουδενα αυτῳ συνακολουθησαι.

6, 5. ουκ ηδυνατο εκει ουδεμιαν δυναμιν ποιησαι

12, 14. ου μελει σοι περι ουδενος.

14, 60. und 15, 4. ουκ αποκρινη ουδεν; (wie Matth. 26, 62. bloß: ουδεν αποκρινη;)

γ) ουδεις und ουδεν, μηδεις und μηδεν.

1, 44. μηδενι μηδεν ειπης. (Matth. 8, 5. ὁρα μηδενι ειπης. Luc. 5, 14. παρηγγειλεν αυτῳ, μηδενι ειπειν.)

16, 8. ουδενι ουδεν ειπον.

δ) ουκετι - - - ουδεν und μηκετι - - μηδεν.

7, 12. ουκετι αφιετε αυτον ουδεν ποιησαι.

9, 8. ουκετι ουδενα ειδον.

11, 14. μηκετι εκ σου - - μηδεις καρπον φαγοι.

12, 35. ουδεις ουκετι ετολμα αυτον επερωτησαι.

15, 5. ουκετι ουδεν απεκριθη.

Sogar drey Negationen sind verbunden 14, 15. ουκετι ου μη πιω etc. (Matth. 26, 29. ου μη πιω απ' αρτι. Luc. 22, 17. ου μη πιω allein.)

6) Er verbindet Präpositionen mit gleichbedeutenden Adverbien.

Denselben Zweck des größern Nachdrucks hat vielleicht auch die, bey Marcus nicht ungewöhnliche, Verbindung einer Präposition mit dem gleichbedeutenden Adverbium. Beyspiele sind: απεχειν πορρω 7, (wie Matth. 15, 8.) εξαγειν εξω 8, 23. εκπορευεσθαι εξω 11, 19. εκβαλλειν εξω 12, 8. (jedoch auch in den Parallelen Matth. 21, 39. Luc. 19, 5.) εξερχεσθαι εξω 14, 68. εσω εις την αυλην 14, 54. (Matth. 26, 58. blos „ἕως της αυλης".) εν τη αυλη κατω 14, 66. *).

7) Er gebraucht Inversionen.

Endlich dienen wohl auch die häufigen Inversionen dazu, die Aufmerksamkeit auf das Erzählte zu verstärken. Solche sind: 4, 25. και ὁ εχει, αρθησεται απ' αυτου. (Aber auch Lucas 11, 35. sagt so.)

6, 16. ὁν εγω απεκεφαλισα Ιωαννην, οὑτος ηγερθη.

6, 36. τι φαγωσιν, ουκ εχουσιν.

8, 38. ὁς αν επαισχυνθη με - -, και ὁ υἱος του ανθρωπου επαισχυνθησεται αυτον. (Luc. 9, 26. mehr in der gewöhnlichen Ordnung: ὁς αν - - με - -, τουτον ὁ υ. τ. α. επαισχυνθησεται.)

---

*) Paulus (3. Th. S. 656.) verbindet „κατω" mit dem folgenden „ερχεται". Denn daß ἡ αυλη „unten, par terre" war, das, meint er, verstehe sich ohnehin. Hier war der scharfsinnige Verfasser wohl der Manier des Marcus uneingedenk.

10, 21. ὁσα εἰχεις, πωλησον.

11, 24. παντα ὁσα αν προσευχομενοι αιτεισθε, πιστευετε ὁτι ελαβετε.

13, 11. ὁ εαν δοθῃ ὑμιν - - -, τουτο λαλειτε.

14, 8. ὁ εσχεν αυτη (nämlich ποιειν), εποιησε.

14, 9. και ὁ εποιησεν αυτη, λαληθησεται.

14, 21. καλον ην αυτῳ, ει ουκ εγεννηθη ὁ ανθρωπος εκεινος. (Doch eben so Matth. 26, 24.)

Dahin kann auch gerechnet werden 8, 14. ει μη ἑνα αρτον ουκ ειχον μεθ' ἑαυτων, und 14, 3. κατεχεεν αυτου κατα την κεφαλην. (Dafür Matth. 26, 7: κατεχ. επι τ. κεφαλην αυτου. *).

B.

Die Lebhaftigkeit seiner Darstellung aber zeigt sich darin, daß er 1) gern vergegenwärtigt, 2) oft durch die Partikeln „ευθεως" und „ευθυς" Ereignisse und Handlungen, die durch Zeiträume getrennt werden, zusammenrückt, 3) oft Tempora finita statt der Participien gebraucht, 4) häufig Personen redend einführt,

---

*) Auch 12, 26. „επι της βατου ὡς ειπεν αυτῳ ὁ θεος" würde hieher gehören, wenn nicht eine andere Erklärung natürlicher wäre, daß nämlich „επι τ. β.", nach einer, bei den Juden ehedem gewöhnlichen, Art, Stellen der Bibel anzuführen, hieße: eo in loco, qui historiam rubi ardentis continet. s. *Jablonski* praef. ad ed. Bibl. hebr. § 37. Dann würde die Inversion nicht Statt finden, sondern ε. τ. β. nähere Bestimmung von „εν τῃ βιβλῳ Μωσεως" seyn, so daß nach „βατου" ein Comma gesetzt würde. Diese Erklärung wird eben so sehr durch die Gewohnheit des Marcus, erklärende Zusätze beyzufügen, (s. davon oben den ersten Abschnitt) als durch die Parallele Luc. 20, 37. bestätigt.

) Mehreres auf Eine Person zurückführt, 6) Manches agweis ausdrückt, was kategorisch zu verstehen ist,) oft der einfachen Erzählung malerische Züge beyfügt, nd besonders Empfindungen und Leidenschaften zeichnet.

1) Er vergegenwärtigt gern.

Gewöhnlich erzählt er im Präsens, um das Geschehene recht anschaulich zu machen.

4, 37. γινεται λαιλαψ. (Dagegen Matth. 8, 24. σεισμος εγενετο und Luc. 8, 23. κατεβη λαιλαψ.)

5, 15. ερχονται - - και θεωρουσι τον δαιμονιζομενον καθημενον. (Matth. 8, 34. πασα ἡ πολις εξηλθεν. Luc. 8, 35, ηλθον - - και εὑρον καθημενον etc.)

5, 22. ερχεται εἱς των αρχισυναγωγων - - και πιπτει προς τους ποδας αυτου. (Matth. 9, 18. προσεκυνει. Luc. 8, 41. ηλθεν und πεσων.)

6, 7. προσκαλειται τους δωδεκα. (Matth. 10, 1. προσκαλεσαμενος. Luc. 9, 1. συγκαλεσαμενος.)

6, 48. ερχεται προς αυτους, näml. βασανιζομενους εν τῳ ελαυνειν. (Matth. 14, 25. απηλθε.)

7, 32. και φερουσιν αυτῳ κωφον και παρακαλουσιν αυτον.

11, 1 ff. ist in der ganzen Erzählung das Präsens gebraucht: εγγιζουσιν - - αποστελλει - - λεγει - - λυουσιν V. 4. - - φερουσι *) V. 7. - - επιβαλλουσι, wo die beyden andern Evangelisten (s. Matth. 21, 1 ff. Luc. 19, 29 ff.) durchgehends das Präteritum haben.

---

*) Dies ist wahrscheinlicher, als das gewöhnliche „και ηγαγον.“

11, 21. ὁ Πετρος λεγει αυτῳ · - - ιδε, ἡ συκη etc.
V. 22. Ιησους λεγει αυτοις, (Matth. 21, 21. ειπεν.)

11, 27. ερχονται παλιν εις Ἱεροσολυμα. και ..
ερχονται προς αυτον οἱ αρχιερεις. (Matth. 21, 23.
προσηλθον. Luc. 20, 1. επεστησαν.)

V. 28. και λεγουσιν αυτῳ · Εν ποιᾳ εξουσιᾳ etc.
(Luc. 20, 2. ειπον.)

11, 33. λεγουσι τῳ Ιησου · Ουκ οιδαμεν. (Matth.
21, 27. ειπον. Luc. 20, 7. απεκριθησαν.)

12 18. ερχονται Σαδδουκαιοι προς αυτον. (Matth.
22, 23. προσηλθον. Luc. 20, 27. προσελθοντες.)

12, 36. λεγει (im gewöhnlichen Text ειπε) ὁ κυριος
τῳ κυριῳ μου. (Matth. 22, 44. und Luc. 20, 42. ειπεν.)

12, 43. λεγει αυτοις. *) (Luc. 21, 3. ειπεν.)

13, 1. λεγει αυτῳ εις των μαθητων · Διδασκαλε,
ιδε etc. (Matth. 24, 1. προσηλθον οἱ μαθηται επιδειξαι αυτῳ etc.)

14, 17. ερχεται μετα των δωδεκα. Και ανακειμενων αυτων etc. (Matth. 26, 20. ανεκειτο. Luc. 22,
14. ανεπεσε.)

14, 43. παραγινεται Ιουδας. (Matth. 26, 47.
ηλθε.)

14, 66. 67. ερχεται μια των παιδισκων - - και
ιδουσα - - λεγει. (Matth. 26. 69. προσηλθεν. Luc.
22, 56. ιδουσα - - ειπε.)

15, 16. συγκαλουσιν ὁλην την σπειραν. (Matth.
27, 27. συνηγαγον.)

---

*) So liest der gewöhnliche Text, und zwar unstreitig richtig. In manchen Handschriften steht ειπεν.

V. 17. και ενδυουσιν αυτον πορφυραν, και πε-ιθεασιν αυτω - - στεφανον. (Matth. 27, 28. εκδυ-ντες αυτον περιεθηκαν αυτω χλαμυδα - - στεφα- - - επεθηκαν.)

15, 21. εξαγουσιν αυτον, ινα σταυρωσιν αυτον. 'atth. 27, 31. απηγαγον.)

15, 22. Φερουσιν αυτον επι Γολγοθα τοπον. 'atth, 27, 33. ελθοντες εις τοπον etc. Luc. 23, 33. ηλθον επι τον τοπον etc)

15, 24. διαμεριζονται. (Matth. 27, 35. διεμερισαν.)

16, 2. ερχονται επι το μνημειον. (Matth. 28, 1. θε Μαρια. Luc. 24, 1. ηλθον επι το μνημειον.)

16, 4. θεωρουσιν, οτι αποκεκυλισται ο λιθος. ıc. 24, 2. ευρον τον etc. vgl. Joh. 20, 1. Μαρια - - επει τον etc.)

Zuweilen setzt Marcus das Präsens sogar da, wo 't zukünftigen Dingen die Rede ist, und wo die bey- t andern Evangelisten das Futurum haben.

3, 29. ουκ εχει αφεσιν. (Matth. 12, 32. und Luc. 12, , ουκ αφεθησεται αυτω.)

9, 12. Ηλιας ελθων αποκαθιστα παντα. Latth. 17, 11. Η. ερχεται και αποκαταστησει.)

9, 31. ο υιος του ανθρωπου παραδιδοται. (Matth. ', 22. und Luc. 9, 44. μελλει παραδιδοσθαι,)

10, 38. το ποτηριον, ο εγω πινω. (Matth. 20, 22. εγω μελλω πινειν.)

10, 43. ουχ οὕτω δε εστιν *) εν ὑμιν. (Matth. 20, 26. εσται.)

11, 3. ευθεως αυτον (näml. πωλον) αποστελλει **) ὧδε. (Matth. 21, 3. αποστελεῖ.)

Wo er daher die Wahl hat, folgt er gewöhnlich demjenigen Evangelisten, welcher die Sache vergegenwärtigt. So zieht er 2, 22. das „ὁ οινος εκχειται“ des Matthäus (9, 17.) dem „εκχυθησεται“ des Luc. (5, 37.) vor. — 9, 2. sagt er: παραλαμβανει ὁ Ιησ. τον Πετρον - - και αναφερει, wie Matth. 17, 1., nicht wie Luc. 9, 28. παραλαβων - - ανεβη. — 12, 13. wählt er mit Matth. 22, 16. αποστελλουσι (näml. προς αυτον τινας των Φαρισαιων) statt des „απεστειλαν“ Luc. 20, 20. — 15, 27. σταυρουσι δυο λῃστας, so wie Matth. 27, 38. σταυρουνται δυο λῃσται.

Selten zieht er in einem solchen Falle das Präteritum vor, wie 12, 16. ειπον αυτῳ· Καισαρος (näml. ἡ εικων) und V. 17. ὁ Ιησους ειπεν. Eben so Luc. 20, 24. 25. Aber Matth. 22, 21. ist „λεγουσιν“ und „λεγει“.

Diesen Beobachtungen zufolge ist daher wohl 5, 9. λεγει, das ohnehin die Lesart der besten Handschriften ist, dem gewöhnlichen „ειπε“, das mit Luc. 8, 28. übereinstimmt, vorzuziehen, und eben so scheint 10, 1[...]

---

*) „Εστιν“ findet sich zwar nur in einigen Handschriften, ist aber wohl, mit Rücksicht auf den gewöhnlichen Sprachgebrauch des Marcus, dem „εσται“ des gemeinen Textes vorzuziehen.

**) ist nach mehreren Handschriften dem gewöhnlichen „αποστελεῖ“ entschieden vorzuziehen.

s innern Gründen *) das Präsens ευλογει (näml. τα ιδια) den Vorzug vor „ηυλογει" zu haben, welches gewöhnliche Lesart ist. Dagegen dürfte 15, 47. εωρουν, που τεθειται passender seyn, als τιθεται **).

Er rückt — durch „ευθεως" und „ευθυς" — getrennte Ereignisse zusammen.

Die hieher gehörigen Stellen s. unten in der Uebert der Lieblingsausdrücke des Marcus. (2. Abschn. 2. lfte.)

Er gebraucht Tempora finita statt der Participien.

3, 24. εαν βασιλεια - - μερισθῃ, aber Matth. 12, βασιλεια μερισθεισα, und Luc. 11, 17. διαμερισθεισα.

3, 25. εαν οικια - - μερισθῃ, aber Matth. 11, 25. α μερισθεισα.

5. 17. ὁ Ἡρωδης - - εκρατησε τον Ιωαννην και εδησεν αυτον, wofür Matth. 14, 3. κρατησας - - εδησεν.

5, 29. οἱ μαθηται αυτου (näml. του Ιωαννου) ηλ- και ηραν το πτωμα αυτου, dagegen Matth. 14, προσελθοντες ηραν.

8, 11. εξηλθον οἱ Φαρισαιοι - - και ηρξαντο συ-ειν, aber Matth. 16, 1. προσελθοντες - - επηρωτων.

---

*) nicht blos als das Unerwartetere, wie Paulus 2. Th. 747. sagt.

**) vgl. ebend. 3. Th. S. 839.

11, 2. λυσαντε αυτον και φερετε *) wofür 2c 30. und Matth. 21, 2. λυσαντες αγαγετε.

11, 4. απηλθον και ευρον πωλον. Matth. 2 πορευθεντες und Luc. 19, 32. απελθοντες, ebend. und V. 5. και λυουσιν αυτον. Και τα ελεγον. Luc. 19, 33. λυοντων αυτων τον πωλον τον οι κυριοι αυτου.

12, 20. ο πρωτος ελαβε γυναικα και etc. 22, 25. ο πρ. γαμησας etc. Luc. 20, 29. ο πρ. βων γυναικα etc.

14, 16. εξηλθον οι μαθηται - - και ευρον etc. für Luc. 22, 13. απελθοντες ευρον etc.

15, 22 fg. Φερουσιν αυτον επι Γολγοθα - - διδουν αυτω πιειν. Matth. 27, 33 ... ελθοντες ... etc. Luc. 23, 33. οτε ηλθον επι etc.

Wo ihm daher die beyden andern Evangelisten Wahl lassen zwischen dem Particip. und Tempus tum, da zieht er das letztere vor. So hat er ... die Darstellung des Matthäus (16, 26.) „εαν κερ τον κοσμον ολον", nicht die des Lucas (9, 25.) „κερδησας" hat, gewählt. — So auch 11, 7. επι λουσιν αυτω τα ιματια αυτων, και εκαθισ αυτον, fast wie Matth. 21, 7. επεθηκαν επ' αυτ

---

*) Dies ist die Lesart einiger bedeutenden Handschriften. gewöhnliche Text „λυσαντες αυτον αγαγετε" ist un... scheinlicher. — Eben so ist 11, 24. προσευχεσθε και ... ετε, welches einige Handschriften haben, nach dem S... gebrauche des Marcus wahrscheinlicher, als der gewö... Text: προσευχομενοι πιστευετε, anderer Gründe hier zu gedenken.

. και επεκαθιτεν επανω, nicht wie Luc. 19, 35. επιῤ-ιαντες ἑαυτων τα ἱμ. -- επεβιβασαν τον Ιησουν. 14, 72. ανεμνησθη το ῥημα, ὡς ειπεν αυτῳ *), wie Luc. 22, 61. ὑπεμνησθη ὁ Πετρος του λογου κυριου, ὡς ειπεν αυτῳ, nicht wie Matth. 26, 75. ησθη του ῥηματος Ιησου ειρηκοτος.

Nur selten wird er dieser seiner Gewohnheit untreu. sagt er 3, 27. ου δυναται ουδεις τα σκευη του ι-ρου εισελθων -- διαρπασαι, wofür Matth. 12, steht: εισελθειν -- και διαρπασαι. — Eben so er 6, 35. das Participium: προσελθοντες -- λε-γιν, wie Luc. 9, 12., dagegen Matth. 14, 15.: σηλθον -- λεγοντες. — Desgleichen 14, 1. πως ον εν δολῳ κρατησαντες αποκτεινωσιν, statt des-was Matthäus 26, 4. hat: ἱνα τον Ιησουν δολῳ τησωσι καὶ αποκτεινωσιν,

Er führt gern Personen redend ein.

Eine Folge des Strebens nach lebhafter Darstel-ist auch, daß er gern den handelnden Personen, die ufstellt, Worte in den Mund legt, die — wohl ig nicht gesprochen worden sind **). So läßt er 4, Jesum zu dem tobenden Meere sagen: Σιωπα, πε-μωσο. Lucas (8, 24.) erzählt indirect: επετιμησε νεμῳ etc.

Die gewöhnliche Lesart ist: ανεμν. του ῥηματος, ου etc.

) Dies bemerkt auch Gratz S. 29. 185. 207. und sonst, als eine besondere Lieblingsmanier des Marcus.

5, 8. führt er Worte an, die Jesus zu den Kranken gesprochen: Ελεγε γαρ αυτω· Εξελθε το πνευμα etc. Aber Luc. 8, 29. heißt es wieder indirect: παρηγγειλε τω πνευματι εξελθειν etc. — Eben so hat M. 9, 25. Worte Jesu an den Taubstummen, wo die beyden andern Evangelisten ganz im Allgemeinen sagen: επετιμησε τω πνευματι, s. Matth. 17, 18. Luc. 9, 42.

5, 12. sprechen bey ihm — ziemlich unwahrscheinlich — *) die Dämone zu Jesu: πεμψον ἡμας εις τους χοιρους etc. Bey Lucas (8, 32.) ist auch hier oratio obliqua: παρεκαλουν αυτον, ἱνα επιτρεψη αυτοις εις εκεινους (näml. τους χοιρους) εισελθειν.

So legt er auch 5, 9. dem Dämonischen die Erklärung von „λεγεων" in den Mund, welche Lucas (8, 30.) mit seinen eigenen Worten beyfügt.

6, 23. führt er den König Herodes redend ein, wie er zu seiner Tochter sagt: Αιτησον με ὁ εαν θελης, και δωσω σοι. Aber Matthäus (14, 7.) erzählt indirect: Ὡμολογησεν αυτη δουναι, ὁ εαν αιτησηται.

6, 31. läßt er Jesum zu seinen Jüngern sagen: Δευτε ὑμεις αυτοι κατ' ιδιαν εις ερημον τοπον. Dagegen Luc. 9, 10. παραλαβων αυτους ὑπεχωρησε κατ' ιδιαν εις etc.

9. 33. legt er Jesu die Frage in den Mund: τι εν τη ὁδω (προς ἑαυτους) διελογιζεσθε; Lucas aber (9, 47.) erzählt indirect: ιδων τον διαλογισμον της καρδιας αυτων etc. **).

---

*) Paulus 1. Th. S. 375 fg.

**) Solche beygefügte Fragen dienen zuweilen als Veranlassung und Einleitung zu der darauf folgenden Erzählung, wie

Sehr passend und natürlich ist der Monolog jenes ..ibergbesitzers 12, 6. gedichtet: Ὁτι εντραπησονται τον ὑιον μου.

Wo einer der beyden andern Evangelisten ..onem rectam und der andere obliquam .. da wählt Marcus meistens die Darstellung des er..

So folgt er 1, 44. dem Matthäus (8, 4.), der ..n zu den Geheilten sagen läßt: Ὁρα, μηδενι μη.. ..πῃς etc. nicht dem Lucas, der (5, 14.) blos sagt: ..γγειλεν αυτῳ, μηδενι ειπειν. — Eben so 11, ..ν τις ὑμιν ειπῃ· Τι ποιειτε τουτο; nach Lucas ..1.: εαν τις ὑμας ερωτᾳ· Διατι λυετε οὑτως; ..nach Matthäus 21, 3.: εαν τις ὑμιν ειπῃ τι.

Zuweilen ist auch die Rede, die er den Personen in ..Mund legt, nachdrücklicher und lebhafter, als nach ..zählung der andern Evangelisten. So läßt er 5, .. Dämonischen Jesum bey Gott beschwören („ὁρκι.. τον θεον, μη με βασανισῃς"), während dersel.. Lucas (8, 28.) eine bloße Bitte an Jesum thut*).

Wenn M. aber auch zuweilen orat. obliquam hat, .. beyden andern or. rectam haben, wie 6, 8. παρ..λεν αυτοις, ἱνα μηδεν αιρωσιν εις ὁδον, vergl. .. 10, 9 fg. („Μη κτησησθε --, μη πηραν εις .. und Luc. 9, 3. („Μηδεν αιρετε εις την ὁδον" etc.) ..er doch hernach in demselben Zusammenhange in ..tam über, s. 6, 10. ελεγεν αυτοις· Ὁπου εαν ..ητε εις οικιαν, εκει μενετε etc. Zuweilen er..

---

*) .. die Frage Jesu: τι συζητειτε προς αυτους, wovon ..atth. 17, 14. und Luc. 9, 37. nichts steht. ..iese Bemerkung macht auch Gratz S. 185.

zählt er auch eine und dieselbe Sache erst direct, da recct. Ein auffallendes Beyspiel ist 14, 35. 36. erst im Allgemeinen meldet, daß Jesus um Abw der ihm drohenden Gefahren zu Gott gebetet hab dann dessen eigene Worte folgen läßt. — Eben 33. 34. ηρξατο εκθαμβεισθαι και αδημονειν. λεγει αυτοις· Περιλυπος εστιν ἡ ψυχη μου, jedoch an Matthäus (26, 37. 38.) einen Vorgän te. — Nach 7, 15. sprach Jesus zu dem Voll εκπορευομενα απ' αυτου (näml. ανθρωπου), εστι τα κοινουντα τον ανθρωπον, hernach er dieses den Jüngern, die sich nähere Auskunft ausbaten, und als Marcus diese Erklärung a hat, setzt er hinzu: Ελεγε δε, ὁτι το εκ του που εκπορευομενον, εκεινο κοινει τον ανθρωπ 9, 20. erzählt er selbst fast ebendasselbe von einem M schen, was er vorher (V. 18.) den Vater dessel su hat erzählen lassen. — 8, 1. erzählt er erst der Einleitung das, („παμπολλου οχλου οντο μη εχοντων τι φαγωσι"), was er V. 2. Jesum Jüngern sagen läßt: σπλαγχνιζομαι επι τον ὁτι - - ουκ εχουσι τι φαγωσι. In Matth. 15 blos das Letztere.

Viel seltener liefert M. einen blosen Beric die andern beyden Evv. Worte der handelnden haben. So verschmähete er es, 5, 30. J Worte sagen zu lassen, die derselbe bey Lucas sagt: εγω εγνων δυναμιν εξελθουσαν απ' εμ dern spricht — wohl natürlicher — seine indivi berzeugung in oratione obliqua aus: ὁ Ιησους ε

υτῳ την εξ αὑτου δυναμιν εξελθ:υσαν, obgleich ens die ganze Darstellung V. 31 fg. dramatisch ist. Dasselbe richtige Gefühl dürfte ihn auch 6, 49. gehaben, wo er nicht, wie Matthäus 14, 26. („λεις· Ὁτι φαντασμα εστι") Worte der Jünger hat, sondern blos berichtet: εδοξαν φαντασμα . — So erzählt er auch 7, 25 fg. blos: γυνη - - επεσε προς τους ποδας αυτου - - και ηρωτα αυἱνα το δαιμονιον εκβαλλη, ohne die Worte der selbst anzuführen, die Matthäus 15, 22. und 25. ελεησον με, κυριε etc. und κυριε, βοηθει μοι. Besonders bemerkt man in dem letzten Theil des g., daß M. oft statt der or. recta der andern Evv. onem obliquam hat. So hat er 14, 10. („Ιου- - απηλθε προς τους αρχιερεις, ἱνα παραδῳ αυαυτοις") die or. obliquam des Lucas (22, 4.): λαλησε τοις αρχιερευσι - - το πως αυτον παραυτοις", der or. recta des Matthäus: (26, 15.) ς τους αρχιερεις ειπε· Τι θελετε μοι δουναι, ο ὑμιν παραδωσω αυτον;" vorgezogen. — 14, agt er: λαβων το ποτηριον - - εδωκεν αυτοις, Matthäus (26, 27.) auch die Worte, die Jesus dagesprochen: πιετε εξ αυτου παντες, mit anführt. us hat blos den Erfolg davon erwähnt: Και επιον υτου παντες. — 14, 39. sagt er, anstatt, wie h. 26, 42., Jesum noch einmal dieselben Worte bei lassen, blos: προσευξατο τον αυτον λογον ει- — Eben so 14, 64.: κατεκριναν αυτον ειναι ον θανατου. Matthäus aber (26, 66.) das Volk

sprechen läßt: ενοχος θανατου εστι. — Auch 16, 14. vgl. Luc. 24, 38. könnte hieher gerechnet werden.

Dagegen hat aber auch Marcus nicht selten förmliche Dialogen eingewebt, wo bey den übrigen Evangelisten fortlaufende Erzählung ist. Dahin gehört 6, 24. 25, die Unterredung der Herodias und ihrer Mutter; wogegen Matth. 14, 8. blos gesagt wird: ἡ δε προβιβασθεισα ὑπο της μητρος etc. — Was Matthäus 14, 17. 18. und Lucas 9, 13. haben, ist ebenfalls 6, 37. 38. zu einem Dialog verarbeitet. Bey jenem sagen die Jünger ohne vorhergegangene Frage Jesu: Ουκ εχομεν ὡδε ει μη πεντε αρτους etc. (Luc. ουκ εισιν ἡμιν πλειον η πεντε etc.) bey Marcus aber geht dieser Aeußerung die Frage Jesu; ποσους αρτους εχετε; und die Aufforderung, hinzugehen und nachzusehen, voran. — 9, 21—24. ist ein Gespräch zwischen Jesu und dem Vater des Dämonischen über die Dauer der Krankheit des Letztern und über die Bedingungen der Heilung. In Matth. 17, 17. und Luc. 9, 41. ist keine Spur von diesem Gespräche. — 8, 19. 20. fragt Jesus die Jünger, wie viel bey einem Paar früherer Speisungen übrig be mit Ueberresten geblieben, und sie antworten auf die erste Frage: Δωδεκα, auf die zweyte: Ἑπτα. In Matth. 16, 9. 10. hingegen fragt Jesus blos, ohne daß die Jünger antworten. — 10, 35. ist der Dialog, den Matthäus 20, 20. hat, zwischen den Söhnen des Zebedäus (bey Marcus zwischen der Mutter und denselben) und zwischen Jesus, weiter ausgeführt. Denn statt dessen, was Matthäus zu Anfange erzählt: προσηλθεν - - αιτουσα τι παρ᾽ αυτου, hat Marcus die Worte

der beyden: Διδασκαλε, θελομεν, ἱνα ὁ εαν αιτησωμεν, ποιησῃς ἡμιν. — 11, 31. ist sehr passend in den Monolog, den auch Matthäus hat (21, 25.), der deliberative Zusatz eingeschaltet: Τι ειπωμεν; *) — Von dem Monolog 16, 3. Τις αποκυλισει ἡμιν τον λιθον rc. hat Matthäus (28, 1.) und Lucas (24, 1.) nichts.

Ueberhaupt ergreift Marcus jede Gelegenheit, um zu dramatisiren. Wie anziehend beschreibt er 10, 49—51. den dem Blinden von Seiten der Umstehenden gemachten Muth u. s. w.! Wie kurz und ohne Interesse ist dagegen Matth. 20, 32. und Luc. 18, 40.! — Wie schön ist die Stelle 14, 19. οἱ δε (näml. die Jünger) ηρξαντο - - λεγειν αυτω εἱς καθ' εἱς· Μητι εγω; και αλλος· Μητι εγω **);

c) Er führt Mehreres auf Eine Person zurück.

Und zwar

a) legt er zuweilen einer Person bey, was sie nicht selbst, sondern durch andere vollbrachte. Und auch dies thut er wohl, um der Darstellung mehr Interesse zu verschaffen, weil durch diese Art der Darstellung die Momente einer Handlung mehr zusammengedrängt werden und der Gesamteindruck befördert wird. So läßt er 10, 35. die zwey Zebedäiden selbst, die Bitte um eine

---

*) Auch Paulus (3. Th. S. 216) vertheidigt die Aechtheit dieser Worte durch innere Gründe.

**) „so imitativ — sagt Paulus 3. Th. S. 567. — daß nichts passender seyn kann“.

der höchsten Ehrenstellen im Messiasreiche, an Jesu thun, welche bey Matthäus (20, 20.) — wohl der Wahrheit gemäßer — die Mutter anbringt *).

12, 2. 4. 5. läßt er, wie Lucas (20, 10. 11. 12) jedes Mal nur Einen „δουλος" an die Weinbergspächter abgehen, Matthäus aber (21, 34 ff.) sogleich das erste Mal einige, und dann noch mehrere.

Hieher kann auch gerechnet werden, daß er zu dasjenige, was die Dämonischen thaten, nämlich daß sie sich zutrauensvoll zu Jesu hindrängten, unmittelbar den Dämonen, als den Bewirkern der Krankheit, beylegt.

b) Denselben Grund, wie die eben erwähnte Eigenheit unsers Schriftstellers, hat wohl auch die verwandte, daß er öfters einem Einzelnen Worte beylegt, die doch nach den andern Evangelisten, eine Aeußerung oder Reflexion Mehrerer waren.

Nach 11, 21. war es Petrus, welcher bey Erblickung des Feigenbaumes sich an das Wort Jesu erinnerte; nach Matth. 24, 3. und Luc. 21, 7. waren es die Jünger überhaupt.

**) Auf ähnliche Art legt Matthäus 8, 5 ff. Alles dem Centurio selbst in den Mund, was doch nicht er, der vielmehr, nach Luc. 7, 7. gar nicht zu Jesu kam, sondern zwey von ihm abgeschickte Freunde gesagt haben.

Bey der obigen Stelle des Marcus bemerkt übrigens Gratz S. 135 fg. — was nicht ohne Grund ist — daß der Vortrag („θελομεν, δος ἡμιν") sehr schwerfällig und trivial, dagegen in Matthäus viel geschmeidiger sey.

Nach 13, 1. macht Einer *) der Jünger Jesu die
merkung: Ιδε, ποταποι λιθοι etc., welche Mat-
lus (24, 1.) die Jünger überhaupt, und Lucas (21,
einige derselben machen läßt.

14, 37. läßt Marcus Jesum das, was Matth.
, 40. zu Petrus communicative gesagt wird: Ουκ
ʒυσατε - - γρηγορησαι μετ᾽ εμου blos zum Petrus
en („Σιμων, καθευδεις“; etc.) so, daß er alsdann
in den Plural übergeht (γρηγορειτε και προσευ-
χεσθε“ etc.) Bey Lucas (22, 46.) spricht Jesus Alles
den Jüngern überhaupt.

Auch 16, 7. erwähnt Marcus, nächst den Jün-
n im Allgemeinen den Petrus noch besonders („ειπατε
τοις μαθηταις αυτου, και τῳ Πετρῳ· Ὁτι
αγει ὑμας εις την Γαλιλαιαν“) dagegen Matth.
, 7. blos der Jünger überhaupt gedacht wird.

Aus dieser öftern Erwähnung des Petrus folgt
r so viel, daß Marcus, als dessen Schüler und
gleiter **), von ihm manches Specielle über die Ge-
ichte Jesu ***) erfahren habe †). Das folgt aber

*) „Einer spricht aus, was Mehrere zugleich im Sinne zu haben andeuten.“ Paulus 3. h. S. 441.

**) Daß er dies gewesen, wird aus den Worten: „Μαρκος, ὁ υἱος μου“ 1 Petr. 5, 13 geschlossen.

***) Wozu auch solche Umstände gehören, wie 14, 41. 1, 19. 20. berichtet werden. (vgl. Paulus zu diesen Stellen.) S. auch oben den Abschnitt von den Zusätzen, die Marcus hat.

†) Nach dem, was Ap. Gesch. 12, 12. erzählt wird, konnte er auch durch Umgang mit andern Schülern Jesu Manches erfahren.

Petrus gerettet, der in Gefahr war unterzusinken *).
— Eben so wenig hat er 8, 27. die, für den Petrus so rühmliche, Stelle Matth. 16, 17—19. („Μακαρ„ος ει, Σιμων Βαρ ιωνα - - und καγω δε σοι λεγω„ Ὁτι συ ει Πετρος etc.") — Aber die empfindliche Anrede in Matth. 16, 22. 23. („Ὑπαγε οπισω μου, Σατανα etc.") welche Lucas (9, 18 ff.) nicht mit anführt, hat er (8, 32. 33.) aufgenommen, jedoch durch Abkürzung einiger Maßen gemildert, indem er die Worte im Matthäus: „Σκανδαλον μου ει", wegließ. Eben so hat er auch kein Bedenken getragen, die, von Eigennutz zeugende Frage, welche Petrus an Jesum that, 10, 28. einstimmig mit Matth. 19, 27. und Luc. 18, 28. einzurücken, auch, nicht blos, wie Matthäus (26, 69.) und Lucas (22, 56.) von einer einmaligen, sondern sogar von einer dreyfachen Verläugnung Jesu durch den Petrus 14, 30. und 66 ff. zu sprechen.

6) Er liebt die Einkleidung in Fragen.

Die Lebhaftigkeit der Darstellung im Evangelium des Marcus wird oft dadurch sehr erhöht, daß Etwas

---

*) Sollte nicht hieraus folgen — bemerkt Paulus a. a. O. S. 313. — seiner Hypothese vom Ursprunge der Evangelien so wie seiner bekannten Ansicht von dem Wandeln Jesu auf dem Meere gemäß — daß diese Anekdote erst später, nachdem Marcus schon aus Matthäus Evangelium geschöpft hatte, in dieses aufgenommen worden sey? War sie aber schon in der ersten Ausgabe des Matthäus, so mußte sie zum Wenigsten dem Marcus nichts Außerordentliches von Petrus zu enthalten geschienen haben, da er im Uebrigen hier dem Matthäus folgt.

igweis ausgedrückt wird, was bey den andern beyden
vangelisten kategorisch gesagt ist.

4, 21. Μητι ὁ λυχνος ερχεται, ἱνα ὑπο τον μο-
ν τεθη; dagegen Luc. 8, 16. und 11, 33.: ουδεις
υχνον ἁψας - - τιθησιν etc.

5, 35. Τι ετι σκυλλεις τον διδασκαλον; wofür Luc.
49. μη σκυλλε τον διδ.

5, 39. Τι θορυβεισθε και κλαιετε; aber Luc. 8,
. μη κλαιετε.

So vertritt auch 8, 4. die Frage: Ποθεν τουτους
νησεται τις ὡδε χορτασαι αρτων επ' ερημιας; die
telle der Verneinung.

8, 12. Τι ἡ γενεα αὑτη σημειον επιζητει; welches
atth. 16, 4. so ausgedrückt ist: γενεα πονηρα - -
μειον επιζητει.

11, 17. Ου γεγραπται· Ὁτι ὁ οικος μου - - λη-
ων; So ist der Tadel mit mehr Lebhaftigkeit ausge-
ochen, als Matth. 21, 13. und Luc. 19, 46. in wel-
n beyden Stellen es geradezu heißt: γεγραπται etc.
12, 24. Ου δια τουτο πλανασθε; in Matth. 22,
. steht blos: πλανασθε. Daß aber jene Frage kate-
isch zu erklären sey, zeigt auch V. 27. in der Stelle
Marcus: ὑμεις ουν πολυ πλανασθε.

Dieser seiner Darstellungsweise gemäß wählt Mar-
2, 24. mit Lucas (6, 2.) die Frage: Ιδου, τι ποι-
σιν εν τοις σαββασιν, ὁ ουκ εξεστι; wo Matthäus
, 2.) die Pharisäer kategorisch sprechen läßt: Ιδου,
αθηται σου ποιουσιν etc. obgleich in der Sache selbst
rcus hier mehr mit Matthäus übereinstimmt.

Hieher kann auch gerechnet werden, daß er 10, mit Lucas (18, 24.) einen Interjectionalsatz wählt: ... δυσκολως οἱ τα χρηματα εχοντες εις την βασιλ... του Θεου εισελευσονται! statt der kategorischen Behauptung, welche Matthäus (19, 23.) hat: αμην λεγω ... ὑμιν, ὁτι δυσκολως πλουσιος εισελευσεται etc.

Nur an zwey Stellen wählte Marcus die kategorische Darstellung, wo er zwischen dieser und der Einkleidung in eine Frage die Wahl hatte.

3, 27.	Matth. 12, 29.
ουδεις δυναται τα σκευη του ισχυρου - - διαρπασαι, εαν μη etc.	η πως δυναται ... διαρπασαι;
	Luc. 11, 21.
	ὁταν ὁ ισχυρος ...
	Επαν δε ὁ ισχυρος ... etc.
13, 2.	Matth. 24, 2.
βλεπεις ταυτας τας μεγαλας οικοδομας;	ου βλεπετε ... ταυτα; — weniger natürlich, wenn man das Vorhergehende vergleicht.

7) Er hat oft etwas Malerisches in seiner Darstellung.

Wie sehr Markus Freund von malerischer Darstellung sey, zeigen folgende Beyspiele, beynahe aus jedem Kapitel seines Evangeliums.

1, 7. ου ουκ ειμι ἱκανος κυψας λυσαι τον ἱμαντα των ὑποδηματων αυτου. Dieses malerische ...

κε" ist weder durch Matth. 3, 11. noch durch Luk. 3,
i. veranlaßt.

1, 13. ην εν τῳ ερημῳ . . και ην μετα των
ηριων. (Matth. 4, 1. blos: ανηχθη εις την ερη-
ν und Luc. 4, 1. ηγετο εν τῳ πνευματι εις την ερ.)

1, 32. οψιας γενομενης, ὁτε εδυ ὁ ἡλιος *).

2, 3. παραλυτικον φεροντες, αιρομενον ὑπο
σσαρων. (Matth. 9, 2. προσεφερον αυτῳ πα-
λ. επι κλινης βεβλημενον. Luk. 5, 18. φεροντες
ι κλινης ανθρωπον, ὁς etc.)

2, 6. ησαν τινες των γραμματεων εκει καθη-
νοι και διαλογιζομενοι εν ταις καρδιαις αυτων.
o gruppirend stellt Matthäus und Lucas die Sache
ht dar. Jener sagt blos (9, 3.): τινες τ. γρ. ειπον
εαυτοις, dieser (5, 21.): ηρξαντο διαλογιζεσθαι
ραμμ.)

3, 32. και εκαθητο περι αυτον οχλος:
eder eine Gruppe! Man vgl. dagegen Luc. 8, 19.
α τον οχλον" und Matth. 12, 46. „ετι αυτου λα-
υντος τοις οχλοις."

3, 34. περιβλεψαμενος κυκλῳ τους περι αυτον
θημενους, wofür 10, 23. „περιβλεψαμενος" allein
it.

4, 32. (von der Senfstaude:) αναβαινει, maleri-
er, als „αυξανειν" in Luc. 13, 19. und „αυξανε-
αι" Matth. 13, 32. (Eben so 4, 8. εδιδου καρπον α-
βαινοντα και αυξανοντα.)

*) Doch hat er den ersten Satz vermuthlich aus Matth. 8,
16. den zweyten, malerischen, aus Luc. 4, 40. entlehnt,
s. Paulus 1. Th. S. 304.

Ebendas. ὥστε δύνασθαι ὑπὸ την σκιαν αυτου τα πετεινα του ουρανου κατασκηνουν, ein malerischer, als „εν τοις κλαδοις αυτου“ in M 13, 32. und Luc. 13, 19.

5, 4. 5. ist ein viel mehr ausgeführtes Gemäl Krankheit des Dämonischen, als in der Parallele L 28. 29.

5, 27. ελθουσα εν τω οχλω οπισθεν. (Matt 20. und Luc. 8, 44. προσελθουσα οπισθεν.)

6, 6. περιηγε τας κωμας κυκλω, wie Luc. 1

6, 36. ist das „απελθοντες εις τους κυ αγρους και κωμας“ des Lucas (9, 12.), als m scher, dem einfachen „εις τας κωμας“ des Matt (14, 15.) vorgezogen.

6, 39. επι τω χλωρω χορτω. (Matth. 14 blos: επι του χορτου, naml. κελευσας ανακλ ναι.)

7, 28. τα κυναρια υποκατω της τρα ζης. (Matth. 15, 27. blos „τα κυναρια“.)

7, 30. ευρε - - την θυγατερα βεβλημενην επ κλινης. (Matth. 15, 28. ohne allen Schmuck: κ θυγατηρ αυτης.)

9, 18. όπου αν αυτον καταλαβη (naml. το πμα.) Dies malt das Plötzliche der Krankheitsa Matthäus (17, 15.) veranlaßte vielleicht diese Da lung durch sein „πολλακις.“

10, 17. προσδραμων εις και γονυπετη αυτον επηρωτα. (Dieses „γονυπετησας“ hat M thäus 19, 16. und Lucas 18, 18. nicht.)

10, 50. von dem Blinden, den Jesus herbeyrufen
l: „Er kam herbey αποβαλων το ἱματιον
του."

13, 28. von dem Feigenbaume: ὁταν αυτης ηδη ὁ
κλαδος ἁπαλος γενηται, και εκφυη τα φυλλα. (wie
tth. 24, 32. nicht wie Luc. 21, 30. „ὁταν προβαλ-
ωσιν ηδη, naml. τα δενδρα.")

14, 3. macht das συντριψασα τον αλαβαστρον
von weder Matthäus 26, 7. noch Johannes 12, 3.
das hat) die Stelle malerisch.

14, 40, ησαν οἱ οφθαλμοι αυτων καταβαρυνομε-
(gewöhnl. Text βεβαρημενοι, wie in der Parallele
tth. 26, 43.)

14, 41. αναπαυεσθε! απεχει (näml. ἡ ὡρα) und
nach einer Pause: ηλθεν ἡ ὡρα *).

14, 67. ιδουσα (näml. παιδισκη) τον Πετρον -
βλεψασα αυτῳ, λεγει, nach Luc. 22, 56.
αι ατενισασα αυτῳ") nicht nach Matth. 26, 69.
ροσηλθεν αυτῳ μια παιδισκη, λεγουσα.")

16, 2. λιαν πρωϊ - - ανατειλαντος του ἡλιου
(Matth. 28, 1. τῃ επιφωσκουσῃ. Luc. 24, 1. ορ-
υ βαθεος. Joh. 20, 1. πρωϊ, σκοτιας ετι ουσης.)

Besonders malt Marcus gern Empfindungen und
enschaften.

---

*) Nach Paulus Ansicht: (3. Th. S. 618.) Marcus stellt es so vor, wie wenn Jesus eben noch längere Zeit übrig zu haben geglaubt und daher gesagt habe: Es ist noch weit hin, — bald aber die Gefahr nahe erblickt und durch „ηλθεν ἡ ὡρα" sich gleichsam verbessert habe.

„Verlegenheit.“ 14, 40. ου γαρ ᾐδεισαν, τι αυτῳ αποκριθωσι. (was Matthäus 26, 43. nicht mit hat.)

Besorgniß und Furcht. Was 4, 38. die Jünger bey'm Seesturm sagen: Ου μελει σοι, ὁτι απολλυμεθα; drückt diese Empfindung lebhafter aus als das bloße „απολλυμεθα“, welches Matth. 8, 25. und Luc. 8, 24. steht. — 10, 32. εθαμβουντο και ακολουθουντες (nämlich auf der Reise nach Jerusalem zu Jesu Leiden) εφοβουντο.

Mehrere Stellen, welche Furcht, Ehrfurcht und Staunen ausdrücken, s. schon oben in diesem 2. Abschnitte I. Nr. 3.

Wehmuth und Traurigkeit. 3, 5. περιβλεψαμενος μετ' οργης, συλλυπουμενος επι τῃ πωρωσει της καρδιας αυτων. (Luc. 6, 10. blos: περιβλεψαμενος παντας αυτους. Matthäus 12, 12. 13. hat davon gar nichts.) — 8, 12. (als die Pharisäer ein Zeichen von Jesu verlangten:) αναστεναξας τῳ πνευματι αυτου λεγει, wovon Matthäus 16, 4. nichts hat. — 10, 22. von dem reichen Jünglinge: ὁ δε στυγνασας επι τῳ λογῳ, απηλθε λυπουμενος. (Dies „στυγνασας“ ist weder Matth. 19, 22. noch Luc. 18, 23.)

Unwillen. 10, 14. ιδων ὁ Ιησους (nämlich: daß seine Jünger die Kinder abweisen wollten) ηγανακτησε. Dies ist Matth. 19, 14. und Luc. 18, 16. nicht mit angemerkt, ob es gleich aus der Aeußerung Jesu, welche folgt, hervorgeht. — 14, 5. ενεβριμωντο αυτῃ (nämlich der Frau, welche Jesum salbte), da doch schon vorher

stimmig mit Matth. 26, 8, bemerkt ist: ησαν -- αγανακτουντες.

Beyfall. 10, 21. ὁ Ιησους εμβλεψας αυτῳ ηγαπησεν αυτον. (Davon haben Matthäus 19, 20. und Lucas 18, 22. nichts.)

Muth. 15, 43. Ιωσηφ -- τολμησας -- ητησατο το σωμα του Ιησου, womit angezeigt wird, welchen Gefahren sich Joseph dadurch aussetzte. (Matth. 27, 58. und Luc. 23, 52. blos: προσελθων ητησατο κ. τ. λ.)

Hoffnung. 11, 13. ιδων συκην απο μακροθεν, εχουσαν φυλλα, ηλθεν, ει αρα ευρησει τι εν αυτῃ· Και ελθων επ' αυτην, ουδεν ευρεν etc. (Matth. 21, 19. blos: ιδων συκην μιαν επι της ὁδου, ηλθεν επ' αυτην, και ουδεν ευρεν etc.)

Mitleid. 1, 41. ὁ Ιησους σπλαγχνισθεις, εκτεινας την χειρα. (Matth. 8, 3. und Luc. 5, 13. blos: εκτεινας την χειρα.) — 6, 34. ειδεν πολυν οχλον, και εσπλαγχνισθη επ' αυτοις, ὁτι ησαν ὡς προβατα μη εχοντα ποιμενα. (In Matth. 14, 14. fehlt das Letztere: ὁτι ησαν etc. nicht. Und in Luc. 9, 11. ist von dieser ganzen Bemerkung des Marcus keine Spur.) — 8, 2. sagt Jesus: Σπλαγχνιζομαι επι τον οχλον, wie Matth. 15, 32. — 5, 19. sagt Jesus zu dem geheilten Dämonischen: Gehe nach Hause und erzähle den Deinigen „ὁσα σοι ὁ Κυριος εποιησε, και ηλεησε σε.“ (Luc. 8, 39. blos: ὁσα εποιησε σοι ὁ Θεος.)

Zärtlichkeit. 9, 36. εναγκαλισαμενος αυτο (näml. το παιδιον) — 10, 16. εναγκαλισαμενος αυτα (näml. τα παιδια.) — 12, 6. ετι ουν ἑνα ὑιον ε-

χων αγαπητον, αυτου, απεστειλε και αυτον ε αυτους εσχατον. (vielleicht durch Luc. 20, 13. „π ψω τον υιον μου τον αγαπητον“ veranlaßt.)

9, 24. κραξας ὁ πατηρ του παιδιου μετα δακρ Gemälde der väterlichen Aengstlichkeit, die Zärtlichkeit entsprang *).

Daher gefällt sich auch Marcus in Deminutiv besonders bey schmeichelnden Anreden.

5, 23. sagt Jairus zu Jesu: Το θυγατριον (Matth. 9, 18. und Luc. 8, 42. ist dafür „θυγατ εσχατως εχει.

5, 39. sagt Jesus: Το παιδιον ουκ απεθ (Jedoch hat hier auch Matthäus (9, 24.) ein Demi dum „το κορασιον.“)

5, 40 fg. παραλαμβανει τον πατερα του π διου - - και εισπορευεται, όπου ην το παιδ Και κρατησας της χειρος του παιδιου etc. (M 9, 25. aber: της χειρος αυτης, und so auch Luc. 8,

5, 41. Το κορασιον, σοι λεγω, εγειραι. (8, 54. ἡ παις, εγειρου.)

6, 28. εδωκεν αυτην (näml. την κεφαλην του I νου) τῳ κορασιῳ· και το κορασιον εδωκεν την τῃ μητρι αὐτης. (Matth. 14, 11. ἡ κεφαλ εδοθη τῳ κορασιῳ· Και ηνεγκε τῃ μητρι αὐτης

7, 25. γυνη - -, ἡς ειχε το θυγατριον (n Matth. 15, 22. „ἡ θυγατηρ“) αυτης πνευμα α θαρτον.

---

*) s. Paulus 2. Th. S. 591.

7, 27. τον αρτον -- βαλειν τοις κυναριοις. (So auch Matth. 15, 26.)

7, 28. και γαρ τα κυναρια (so auch Matth. 15, 27.) -- εσθιει απο των ψιχιων των παιδιων.

8, 7. και ειχον ιχθυδια ολιγα. (So auch Matth. 15, 34.)

9, 24. κραξας ὁ πατηρ του παιδιου.

9, 36. λαβων παιδιον. (Auch Matth. 18, 2. und Luc. 9, 47. ist dieses Deminutivum.)

9, 37. ὁς εαν ἑν των τοιουτων παιδιων δεξηται. (Auch Matth. 18, 5. und Luc. 9, 48. steht „παιδιον.")

10, 14. αφετε παιδια. (So auch Matth. 19, 14. und Luc. 18, 16.)

14, 47. αφειλεν αυτου το ωταριον *). (So auch Joh. 18, 10. Aber Matth. 26, 51. „το ωτιον", und Luc. 22, 50. „το ους.")

Wo ihm daher die beyden andern Evangelisten die Wahl lassen, zieht er das Deminutivum dem andern Worte vor. So wählt er 10, 13. „προσεφερον αυτῳ παιδια", nach Matth. 19, 13. („προσηνεχθη παιδια." Dagegen Lucas 18, 15. sagt: προσεφερον αυτῳ και τα βρεφη.)

Wenn in den bisher entwickelten Eigenthümlichkeiten des Marcus, seine Vorliebe für simultane Darstellung — wenn ich so sagen darf — sich offenbart: so gibt es dagegen andere, in welchen mehr allmälige (pra-

*) Wenigstens hat „ωταριον" mehr Wahrscheinlichkeit als „ωτιον", vgl. Paulus 3. Th. S. 630 ff.

gressive und successive) Darstellung sichtbar wird. Dahin gehört, a) daß er gern die Verba ερχεσθαι (nebst dessen compositis), αποστελλειν, λαμβανειν und andere, als wodurch eine Haupthandlung gleichsam vorbereitet wird, gebraucht, und zwar gewöhnlich im Participium, b) daß er α) entweder durch Partikeln, die eine Aufeinanderfolge bezeichnen, oder β) durch das Participium eines kurz zuvor im Tempore finito gebrauchten Verbi, oder γ) auf andere Art, die einzelnen Momente einer Handlung angibt, daß er c) das Verbum αρχεσθαι zur Umschreibung gebraucht, d) daß er ein Ganzes nach seinen Theilen bezeichnet, und daher e) von der Anapher und dem Polysyndeton gern Gebrauch macht.

a) Er gebraucht gern das Verbum ερχεσθαι und andere auf eine Haupthandlung vorbereitende.

1, 31. προσελθων ηγειρεν αυτην. (Auf ähnliche Art vorbereitend ist „επιστας επανω αυτης" in Luc. 4, 39.)

1, 45. εξελθων ηρξατο κηρυσσειν πολλα.

3, 27. ου δυναται ουδεις τα σκευη του ισχυρου, εισελθων εις την οικιαν αυτου, διαρπασαι. (Matth. 12, 29. — — εισελθειν — — και διαρπασαι.)

5, 13. εξελθοντα τα πνευματα ακαθαρτα εισηλθον εις τους χοιρους. (Eben so Luc. 8, 33. In Matth. 8, 32. εξελθοντες απηλθον εις την αγελην των χοιρων.)

5, 23. ινα ελθων επιθης αυτη τας χειρας. (Matth. 9, 18. ελθων επιθες την χειρα σου επ' αυτην.)

5, 39. εισελθων λεγει, obgleich schon V. 38. sagt worden: ερχονται εις τον οικον.

6, 17. ὁ Ἡρωδης αποστειλας (fast eben so V. 7.) εκρατησε τον Ιωαννην και εδησεν αυτον. (Matth. 4, 3. blos: κρατησας - - εδησεν.)

6, 21. εισελθουσης της θυγατρος - - και ορχησαμενης. (Matth. 14, 6. blos: ωρχησατο ἡ θυγατηρ.)

6, 25. εισελθουσα - - ητησατο.

6, 28. απελθων απεκεφαλισεν αυτον. (Matth. 4, 10. πεμψας απεκεφαλισε.)

6, 35. προσελθοντες αυτῳ οἱ μαθηται αυτου λεγουσιν. (Luc. 9, 12. προσελθοντες - - ειπον. Matth. 14, 15. προσηλθον - - λεγοντες.)

6, 36. ἱνα απελθοντες - - αγορασωσιν. (wie Matth. l. l. In Luc. l. l. ἱνα πορευθεντες etc.)

6, 37. απελθοντες αγορασωμεν. (Luc. 9, 13. πορευθεντες - - αγορασωμεν.)

7, 24. εκειθεν αναστας απηλθεν εις etc. (Matth. 15, 21. εξελθων εκειθεν ανεχωρησεν εις etc.)

7, 25. ελθουσα προσεπεσε προς τους ποδας αυτου. (Matth. 15, 25. ελθουσα προσεκυνει αυτῳ.)

10, 1. κακειθεν αναστας ερχεται. (Matth. 19, 1. μετηρεν απο της Γαλιλαιας και ηλθεν εις etc.)

10, 2. προσελθοντες - - επηρωτησαν αυτον. (Matth. 19, 2. προσηλθον - - πειραζοντες αυτον.)

10, 32. παραλαβων τους δωδεκα ηρξατο αυτοις λεγειν. (wie Luc. 18, 31.)

12, 28. προσελθων εἱς - - επηρωτησεν. (Matth. 12, 34. blos: επηρωτησεν εἱς etc.)

12, 42. ελθουσα μια χηρα πτωχη εβαλε κ. (Luc. 21, 2. ειδε ... χηραν πενιχραν βαλλουσαν.)

14, 1. εζητουν ... πως αυτον ... κρατησαντες αποκτεινωσιν. (Fast eben so Matth. 26, 4. Bei Luc. 22, 1. εζητουν ... το πως ανελωσιν αυτον.)

14, 12. που θελεις απελθοντες ετοιμασωμεν; (Matth. 26, 17. που θελεις ετοιμασωμεν; und eben so Luc. 22, 9.)

14, 16. και εξηλθον οἱ μαθηται, και ηλθον εις την πολιν, και ευρον etc.)

14, 35. προελθων μικρον, επεσεν επι της γης. (Matth. 26, 39. fast eben so.)

14, 45. και ελθων, ευθεως προσελθων (näml. Iudas) αυτῳ λεγει. (Matth. 26, 49. και ευθεως προσελθων τῳ Ιησου ειπε. Luc. 22, 47. ηγγισε τῳ Ιησου.)

14, 57. τινες αναστάντες εψευδομαρτυρουν (Matth. 26, 61. προσελθοντες δυο ψευδομαρτυρες ειπον.)

15, 43. ηλθεν (al. ελθων) Ιωσηφ ..., τολμησας εισηλθε ... και ῃτησατο το σωμα του Ιησου. (Matth. 27, 57 fg. ηλθεν ... ουτος προσελθων ... ῃτησατο. Luc. 23, 52. eben so.)

16, 1. ἱνα ελθουσαι αλειψωσιν αυτον.

16, 10. εκεινη πορευθεισα απηγγειλε,

16, 13. κακεινοι απελθοντες απηγγειλαν.

16, 20. εξελθοντες εκηρυξαν.

Hieher kann auch gerechnet werden 5, 33. ἡ γυνη ... τρεμουσα ηλθε, και προσεπεσεν αυτῳ. (Auch Luc. 8, 47. τρεμουσα ηλθε, και προσπεσουσα αυτῳ

ɪc.) — 6, 29. ηλθον καὶ ηραν το πτωμα (fast wie Matth. 14, 12.) — 6, 38. ὑπαγετε (και) ιδετε. — 11, 25. ὁταν στηκητε προσευχομενοι.

Daher wählt Marcus 3, 6. die Einkleidung, die Matthäus 12, 14. hat: εξελθοντες οἱ Φαρισαιοι . . συμβουλιον εποιουν, nicht die einfachere des Lucas (6, 11.): διελαλουν προς αλληλους. — Eben deswegen erzählt er 4, 4. nach Matth. 13, 4. και ηλθε τα πετεινα τοῦ ουρανου, και κατεφαγεν αυτο, nicht nach Luc. 8, 5. (και τα πετ. τ. ουρ. κατεφαγεν αυτο.) — 12, 3. λαβοντες αυτον εδειραν, nach Matth. 21, 35. Dagegen Luc. 20, 10. δειραντες etc. — 12, 8. λαβοντες αυτον απεκτειναν και εξεβαλον, wie Matth. 21, 39. nicht wie Luc. 20, 15. εκβαλοντες απεκτειναν. — So wählt er auch 12, 9. das „ελευσεται και απολεσει" des Lucas (19, 16.), nicht das einfachere „απολεσει" des Matthäus (21, 41.)

Selten läßt er sich ein „ελθων" und dergl. entgehen, wo es die andern Evangelisten darboten, wie 14, 32. wo er sagt: ἑως προσευξωμαι, statt des weitläuftigern „ἑως οὑ απελθων προσευξ." in Matth. 26, 36.

b) Er gibt die einzelnen Momente einer Handlung an, und zwar

α) bald durch Partikeln, die eine Aufeinanderfolge bezeichnen, wie 4, 28. ἡ γη καρποφορει, πρωτον χορτον, ειτα σταχυν, ειτα πληρη σιτον εν τῳ σταχυϊ, desgleichen 16, 9. 12. 14. εφανη πρωτον Μαριᾳ . . μετα δε ταυτα δυσιν . . ὑστερον etc.

8, 11. ηρξαντο συζητειν αυτῳ. (Matth. 1
πειραζοντες επηρωτησαν.)

8, 32. ηρξατο επιτιμαν αυτῳ. (Eben so M
16, 22.)

10, 28. ηρξατο λεγειν. (Matthäus 19, 27.
Lucas 18, 28. haben blos ειπε.) So auch 10, 32.
für Matth. 20, 17. und Luc. 18, 31. blos ειπεν.)
5. (in Matth. 24, 4. und Luc. 21, 8. ebenfalls
ειπεν.) 14, 69. (dafür Matth. 26, 71. λεγει.)

10, 40. ηρξαντο αγανακτειν. (Matth. 20,
blos ηγανακτησαν.)

10, 47. ηρξατο κραζειν. (Matth. 20, 30. ε
ξαν. Luc. 18, 38. εβοησε.)

14, 19. ηρξαντο λυπεισθαι.

14, 33. ηρξατο εκθαμβεισθαι.

14, 65. ηρξαντο εμπτυειν αυτῳ etc. (Matth.
67. ενεπτυσαν.)

14, 71. ηρξατο αναθεματιζειν.

15, 8. ηρξ. αιτεισθαι.

15, 18. ηρξαντο ασπαζεσθαι αυτον.

Ueberdies findet sich dieser Pleonasmus in ei
Handschriften noch an andern Stellen, z. E. 12,
ηρξαντο ερωταν αυτον εν δολῳ λεγοντες. (an
επηρωτων αυτον κ. τ. λ. Gewöhnlich ganz einfach
γουσιν.) 14, 72. ηρξατο κλαιειν. (Gewöhnlicher
επιβαλων εκλαιε.) Wo einer der beyden Evange
diese Umschreibung hat, und dagegen der andere nich
folgt Marcus jenem. So sagt er 11, 15. ηρξατο
βαλλειν τους πωλουντας, wie Lucas 19, 45.
gen Matthäus 21, 12. εξεβαλε. — Desgleich

3. ηρξαντο ὁδον ποιειν τιλλοντες. In Matth. 12, ist ηρξ. τιλλειν, dagegen Luc. 6, 1. ετιλλον.

Nur 11, 9. hat er diese Umschreibung, ob er sie reich bey'm Lucas *) (19, 37.) fand, verschmäht, und s einfache „εκραζον" des Matthäus (21, 9.) vorgezogen.

Er bezeichnet ein Ganzes gern nach seinen Theilen.

12, 38—40. wo Jesus den Stolz der jüdischen Schriftausleger schildert: των θελοντων εν στολαις περιπατειν, και ασπασμους εν ταις αγοραις, και πρωτοκαθεδριας εν ταις συναγωγαις, και πρωτοκλισιας εν τοις δειπνοις etc.

13, 35. ουκ οιδατε, ποτε ὁ κυριος της οικιας ερχεται, οψε, η μεσονυκτιου, η αλεκτοροφωνιας, η πρωϊ.

16, 17 fg. εν τῳ ονοματι μου δαιμονια εκβαλουσι, γλωσσαις λαλουσι καιναις, οφεις αρουσι etc. **)

*) Der überhaupt dieselbe liebt, s. Evang. 14, 9. 18. 29. 15, 14. 24. 19, 37. 45.

**) „Nach dem Erfolge paraphrasirend." Paulus 3. Th. S. 910. „die Auslegung der apostolischen Wunderkräfte durch Beyspiele geht bis zu Beyspielen gerade aus der Zeit herab, nach welcher der Auszug des Marcus entstanden seyn muß. Oder ist nicht „οφεις αρουσι" wahrscheinlich eine Anspielung auf Ap. Gesch. 28, 3—6. d. h. auf einen zwey bis drey Jahre nach dem Evang. Lucae verfaßten libellus? Auf eine ähnliche, uns sonst nicht überlieferte, Anekdote mag sich dann auch das „θανασιμον τι πιειν" beziehen." ebend. S. 887. Von dem „γλωσσαις λαλειν καιναις" sind Beyspiele in Ap. Gesch. 2, 4. 10, 46. von

Wie sehr Marcus ein solches Detail liebt, besonders die Stelle 9, 43—48. wo er das, was Matthäus in einem Verse (18, 8.) von den Gliedern des Körpers, zusammenfassend, sagt, in Beziehung auf die einzelnen Glieder (Hand V. 43. 44. Fuß V. 45. 46 V. 47. 48.) gleichmäßig ausführt. — 10, 29 setzt er das Detaillirende „η πατερα η μητερα" des Matthäus (19, 29.) dem zusammenfassenden „η γονει des Lucas (18, 29.) vor, so wie er V. 30. dem „ε ταπλασιονα" des Matthäus (l. l.) und Lucas (V zur Erläuterung beyfügt: οικιας, και αδελφους αδελφας, και μητερας, και τεκνα, και αγρους.— Marcus 10, 34. hat: εμπαιξουσιν αυτω, και γωσουσιν αυτον, και εμπτυσουσιν αυτω, και κτενουσιν αυτον, ist viel einfacher in Matth. 2 und noch mehr in Luc. 18, 33. — So detaillire er auch 10, 46. εκπορευομενου αυτου - - και τ θητων αυτου και οχλου ἱκανου, dagegen Matth 29. blos steht: εκπορευομενων αυτων. — Marcus ferner, um noch einige Beyspiele anzu 6, 4. εν τη πατριδι αὐτου, και εν τοις συγ και εν τη οικια αὐτου, dagegen Matthäus (1 blos das erste und das letzte Substantiv hat. — bloße Erwähnung jenes Festes in Matth. 14, 6. (σιων αγομενων του Ἡρωδου") gibt ihm Gelegen einer detaillirten Beschreibung 6, 21. ὁτε Ἡρωδη γενεσιοις αὐτου δειπνον εποιει τοις μεγιστασιν

„δαιμονια εκβαλλειν" eines ebendas. 16, 18. vgl. S. 58.

ι τοις χιλιαρχοις, και τοις πρωτοις της
ιλιλαιας. — Daher ist es nicht zu wundern, daß
4, 8. seine Darstellung mehr der des Matthäus
3, 8.) „εδιδου καρπον ὁ μεν ἑκατον ὁ δε ἑξη,
ντα ὁ δε τριακοντα" anpaßt, (nur daß er
se Zahlen in aufsteigender, Mathäus aber in absteigen-
Reihe anführt) als der des Lucas: (8, 8.) εποιησε
ρπον ἑκατονταπλασιονα. — Daher läßt er auch
2. 4. 5. mit Lucas (20, 10. 11. 12.) eine dreymal-
e Gesandtschaft an die Weinbergspächter abgehen, da-
gen nach Matth. 21, 34 ff. nur eine zweymalige Ab-
dung erfolgte.

Aber Marcus setzt nicht nur gern die Theile statt
Ganzen, sondern zuweilen schickt er auch das Ganze
und läßt die darin enthaltenen Theile noch beson-
s folgen. So 6, 8. ἱνα μηδεν αιρωσιν εις ὁδον,
μη πηραν, μη αρτον, μη εις την ζωνην χαλ-
ν. — 13, 32. περι της ἡμερας εκεινης και της
ας ουδεις οιδεν, ουδε οἱ αγγελοι οἱ εν ουρα-
, ουδε ὁ υἱος wo Matthäus 24, 36. blos hat: οἱ
αγγελοι των ουρανων.) — Hieher gehört auch das,
oben in anderer Absicht erwähnte „δια παντος,
τος και ἡμερας."

Auch umgekehrt, setzt er zuweilen erst die Theile,
dann das Ganze, wie 15, 1. οἱ αρχιερεις μετα
πρεσβυτερων και γραμματεων, και ὁλον το συ-
ριον *).

*) Paulus (3. Th. S. 673.) fängt mit „ὁλον το συνεδρι-
ον" einen neuen Satz an; es könne, meint er, nicht mehr

e) Er liebt die Anapher und das Polysynd

Wie gern er diese Figuren anbringt, zeigen mehrere der, unter der vorigen Nr. angeführten, len. Von dem Polysyndeton sind Beyspiele 10, 29. 34. 46. von der Anapher aber 6, 4. Diesen können noch folgende beygefügt werden. απηγγειλαν αυτω παντα, και όσα εποιησα όσα εδιδαξαν. — 7, 38. και τους κωφους ακουειν, και τους αλαλους λαλειν. — 9, 1 γω υμιν, ότι και Ηλιας εληλυθε, και etc. — 8. και εσονται σεισμοι -- και εσονται και ταραχαι. (Matthäus 24, 7. hat „εσονται einmal.) — 14, 65. ηρξαντο εμπτυειν αυτω περικαλυπτειν το προσωπον αυτου, και κολ αυτον, και λεγειν αυτω etc. (nicht so Mat 67. sondern: τοτε ενεπτυσαν -- και εκολαφι οἱ δε εῤῥαπισαν, λεγοντες etc.) — Auch 8, 31 των αρχιερεων και των γραμματεων" is scheinlich das doppelte „και των" ächt *).

---

zu „αποκτανθεντες" gezogen werden, da „οἱ αρχ. κα γραμμ." das ganze Synedrium wären. Allein di liche Fügung und Abtheilung der Worte wird d Sprachgebrauch des Markus zu sehr bestätigt, al nicht die richtigere seyn sollte.

*) Zumal da es sehr viele Handschriften haben. Di den Parallelen Matth. 16, 21. und Luc. 9, 22. Handschrift dieses doppelte „και των" s. Paulus S. 535.

V.

[U]eber Galat. 3, 20.

von

Johannes Schultheß,
Professor zu Zürich.

ist mir beynahe unbegreiflich, wie die Erklärung dieser
lle so lange ein Räthsel bleiben konnte, an dessen Lö-
; die Exegeten bald zu verzweifeln scheinen. — Ist
der Schlüssel in einem allbekannten Worte desselben
stels gegeben, woran diese streitige jeden Schriftken-
sogleich erinnern sollte. — Ὁ δὲ μεσίτης ἑνὸς οὐκ
ν· ὁ δὲ Θεὸς εἷς ἐστιν, verglichen mit Timoth. 1,
. Εἷς γὰρ Θεὸς, εἷς καὶ μεσίτης Θεοῦ καὶ ἀνθρώ-
, ἄνθρωπος Ἰησοῦς Χριστός, macht meines Be-
'ens sonnenklar, wie die erstere Stelle zu verstehen
Paulus sagt im ersten Briefe an Timotheus: *U-*
[1]) i. e. idem, communis omnium hominum, et Iu-
orum et ceterarum omnium gentium, parens et mo-
tor *est Deus* (*Unus enim communis* quasi magi-
et imperator Deus, wie Cicero sagt): *unus* i. e.
munis *etiam conciliator* [2]) *Dei et hominum* (non

Iudaeorum, vel cuiuslibet gentis proprius) hom (ergo non Iudaeis aut certae cuidam nationi sep tim addictus sed universam *hominum generis* sal ac felicitatem procurans) *Iesus Christus*. Ju chen Sinn und Geiste spricht Paulus in dem Brie die Galater: *Ille* *) *Deus* (qui, ut supra v. 8. mus, olim Abrahamo spopondit, per eum u gentes beatum iri) *unius* i. e. communis universi h num generis, non singulae cuiusdam gentis, rex que parens *est*.

Atqui hic internuntius (per quem lex ab a lis *) constituta pronunciabatur v. 19. Moses) *no unius* i. e. communis illius Dei, sed angelorum, rum praeter ceteras gentes praecipua et unica Iu orum cura erat, archangeli Michaelis, et quod cere creditur, agminis.

Ergo . . . .

Die große, für die Judenchristen und die mit j schen Ideen, als Proselyten des Thors, genährten Ju denchristen allzustarke Wahrheit überläßt der Apost Lesern seines Briefes aus diesem Briefe selbst zu zi wenn sie dieselbe zu fassen und zu vertragen vermöc Und eben weil die Schriftausleger von einer noch jüdischen Dogmatik befangen, bis auf unsere Zeiten nicht Geist oder Muth genug hatten, in den Ideen des Apostels einzubringen, oder es nicht wagten, längst betretenen Wege zu verlassen, und ganz un gen von aller Autorität den geradesten Weg zu s verstanden sie auch diese Worte nicht, obgleich Schlüssel an der Hand war. Darauf leitet auch d

·e, wo Paulus gewiß mit Absicht sagt: ὁ νόμος — ταγεὶς δι' ἀγγέλων, (nicht διὰ τοῦ Θεοῦ. vgl.)r. 2, 2. 3. Es gilt etwas Höheres, Unwandelba-:s, Unmittelbares, eigentlicher Göttliches, als was : Engeln seine Kraft und Gültigkeit hat), und der gan-Zusammenhang des Textcapitels. Meines Bedünkens t es unter den anderthalbhundert Erklärungen dieser :lle keine, die schöner aus dem Zusammenhange flösse, er in denselben paßte, grammatikalisch richtiger und gezwungener, und dem Geiste des Apostels entsprechen- wäre [6]). — Möchte ein Mann, der bey größerer se, auch mehr Gelehrsamkeit und Scharfsinn, als ich, zt, so ausführlich, als die Wichtigkeit der Sache ient, das Angedeutete verhandeln und erörtern.

Anmerkungen.

1) Es kömmt allermeist auf den rechten Verstand Wörtchens εἷς an, das hier nicht die numerische Ein- , sondern, um so zu sagen, die moralische Einheit utet. Gott ist Ein Gott für alle Menschen, indem it unparteiischer Huld und Güte alle umfasset, οὐκ προσωπολήπτης ὁ Θεὸς, ἀλλὰ etc. Apstg. 10, Jesus Christus ist Ein Mittler für alle, s. v. a. ὐτὸς (i. q. εἷς Eph. 4, 5.) Κύριος πάντων, πλου- εἰς πάντας τ. ἐπικαλουμένους αὐτόν Röm. 10, Daraus, daß εἷς Θεὸς, folgert der Apostel, daß Beseligung aller Menschen sein Wille Tim. 1, 2. daß er nicht nur der Juden, sondern auch der Hei- Gott sey Röm. 3, 29. 30.; daß seine Güte gegen sich bethätige, über alle sich ergieße, ohne Unter-

schied der Nation ebend. v. 22. und Apstg. 10, 34. Man vergleiche auch 1 Kor. 8, 5. 6. Eph. 4, 4—6.

Das Wesen, dessen Prädicat absolute Einheit ist, kann an keinem Orte, zu keiner Zeit ein anderes seyn, ist also überall und immer eben dasselbe, Hebr. 13, 8. Es kann nicht für oder gegen mich ein anderes seyn, als für oder gegen dich, ist also für alle und jede das Gleiche. Vocula εἷς, sagt E. A. Borger (in s. Interpretatio Epistolae Pauli ad Galatas) hac significatione saepius occurrit, ut ponatur pro ὁ αὐτός. Rom. 3, 30. Eph. 4, 6. 1 Cor. 12, 9. ubi pro τῷ αὐτῷ πνεύματι in nonnullis Codd. et apud Patres Latt. legitur ἑνὶ πνεύματι, quod ibidem v. 11. dicitur ἓν καὶ τὸ αὐτὸ πνεῦμα. Conf. Gen. 41, 25, Levitt. 24, 22. — Unus est Deus, non peculiaris huic aut huic genti, sed omnium ex aequo communis. Unus est, qui genus humanum reconciliat, Deus et homo Iesus Christus, — Cur hunc aliquis sibi proprie asserit? Si pater omnium communis misit hunc redimendis omnibus; si is semet impendit redimendis omnibus: par est, et nos omnibus modis adniti, ut illius mors ex aequo prosit omnibus. *Erasmus* in Paraphrasi Gal. 2, 5.

Besonders dadurch empfiehlt sich unsere Erklärung, daß εἷς in beyden Gliedern des Textes eine und eben dieselbe Bedeutung hat; und aus demselben Verse und den zwey nächst vorhergehenden alles Verschwiegene sich ergänzen läßt. Ὁ δὲ μεσίτης (τοῦ νόμου διαταγέντος δι' ἀγγέλων v. 19.) ἑνὸς Θεοῦ μεσίτης οὐκ ἔστι· ὁ δὲ Θεὸς (τοῦ Ἀβραάμ v. 8. 17. 18.) εἷς (Θεὸς) ἐστ

omnes nullo discrimine generis, conditionis, se-
quicunque mortalium fide n Christo Iesu tribue-
iberi Dei existant, adeoque in unum corpus co-
it v. 26. 29. Hier ist nichts Zweydeutiges, Dop-
iges; nichts, das dem Uebrigen nicht riefe und
:tete.

2) Daraus, daß Jesus Christus εἷς μεσίτης ἐ-
)εου, folgt unmittelbar und schlechterdings, daß
μεσίτης ἑνὸς οὐκ ἔστι.

3) Ἄνθρωπος ist, wie man sieht, kein müßiges
ton, sondern ein bedeutsames, der Absicht des
ls trefflich zusagendes Wort. Ich ließe es um vie-
ht aus dem Text herausfallen, wie Heinrich's
l. VII. Editionis N. T. Koppianae. Gottingae
— Daß dieses Wort sonst Anstoß gegeben, indem
ocinianer daraus beweisen wollten, Christus sey ein
Mensch (Erasmus paraphrasirt, als ob Θεάνθρω-
n Text wäre), Mosheim aber und Harenberg
ἄνθρωπος den Messias verstanden, ist den Ex-
bekannt.

4) Ὁ, ἡ, τὸ steht häufig in Beziehung auf einen
genannten Gegenstand für dieser, diese,
s, wie z. B. Buttmann in s. griech. Sprachlehre
bemerkt. Ὁ δὲ Θεὸς ist nicht Gott nach jeder
sondern nach der aus dem bisher Gesagten sich er-
en; ὁ δὲ μεσίτης, nicht jeder Mittler, sondern der
telbar zuvor gedachte des von Engeln ertheilten Ge-
— Auch hier müssen wieder beyde Fälle sich un-
ne Regel bringen lassen, wenn die Erklärung Bey-
würdig seyn will.

mächtigsten Gebietern gebraucht, z. B. T
Θρώποισι νόμον διέταξε Κρονίων. He
Dies. v. 274. Apstg. 18, 2. vom Röm.
13, 2. τῇ τ. Θεοῦ διαταγῇ, מִשְׁפָּט Ps.
berhaupt bey den Alexandrinern von Go
nem König. Merkwürdig sind auch die A
des Märtyrers Apolog. II. p. 95. Νομ
ζεσθαι, τῃ ἑαυτων κακιας ὁμοιους,
γελους επισταμεθα, οἷς χαιρουσιν οἱ
νοι ανθρωποι. — Διὰ c. genit. indicat causa
eamque principalem. S. Schleußner.
Röm. 5, 15. 1 Kor. 1, 9. Kol. 1, 16.
freylich διὰ causae efficientis ministeriali
unserm Texte durch ἐν χειρὶ angegeben
eben darauf führt in dem Ausdruck δι' α
sam efficientem principalem anzunehmen
gleiche Hebr. 2, 2. 3. ὁ δι' ἀγγέλων λ
γος) (σωτηρία α. λ. λαλεῖσθαι διὰ
Schott übersetzt: doctrina geniis interven

ρα. Also war es der Engel, welcher dem Moses
s Gesetz gab. „Angelus Mosi et populo in Sina lo-
tus est. — Errant graviter, qui hic (Exod. cap. 20.)
r Angelum intelligunt secundam Dei Hyposta-
ob illud nomen יהוה. Variis enim multiplicibus-
modis Deus locutus est patribus; at per Filium
mis demum temporibus. Hebr. I, 1. — Et ad
raecos scriptor Evangelium eo praefert legi, quod
ngelium per Dominum Iesum datum est, lex per
gelos tantum, 2, 2. quibus in locis *multitudinis*
ero *Angeli* nominantur, cum *Angelum* dixerit
phanus; quia ita mos habet visorum eiusmodi, ut
s sit Angelus, Dei personam nomenque sustinens,
autem ei adsint velut apparitores. Vide Gen. 18.
c. 2, 13. Cfr. Thessal. 4, 16. cum Matth. 13, 39.
, 49. Quomodo igitur is, qui legem pronuntia-
Angelus, dicit: Ego יהוה, ita et alii, qui ad res
gnas legati sunt, Angeli loquuntur, sicut verba
licis praeco enuntiat, ut ait Augustinus de Trini-
e 2, 11., et simili modo compellari se sinunt etc.
otius ad Exod. cap. 20. — Iudaei legem ab An-
lis datam esse tradunt. Observarunt enim, quo-
s de promulgatione legis in Pentateucho sermo est,
n adhiberi nomen Dei essentiale, sed אלהים. Haec
tem vox etiam angelis tribuitur. Ps. 97, 7. Coll.
ebr. 1, 6. Ps. 8, 6. Hebr. 2, 8. *Schoetgen*. Hor.
ebr. — Ante Christi adventum angeli varii regebant
rias mundi partes (vid. Deuter. 32, 8. Dan. 10, 13.
, 21.); nunc vero omnia Christo subjecta sunt eum
gelis. *Westenius* ad Hebr. 2, 5. Daß es eine ne-

alte Meinung war, erhellt aus jenem Hochgesange Mos. 32, 8. nach den Alexandrinern: Ὅτε διεμέριζεν ὁ Ὕψιστος ἔθνη, ὡς διέσπειρεν υἱοὺς Ἀδάμ, ἔστησεν ὅρια ἐθνῶν κατὰ ἀριθμὸν Ἀγγέλων Θεοῦ (Aq. et Symm. υἱῶν Ἰσραήλ), καὶ ἐγενήθη μερὶς Κυρίου (יְהוָה) λαὸς αὐτοῦ Ἰσραήλ, da man im jetzigen Hebräischen und Samaritanischen Grundtext liest: בְּנֵי יִשְׂרָאֵל Daß die Leseart, nach der die Alexandriner übersetzten, בְּנֵי אֵל (auch bey Hiob 1, 6. 36, 7. wird בני אלהים von den Alex. durch ἄγγελοι θεοῦ gegeben) meines Bedünkens die ächte sey, erlaube ich mir aus eigner Prüfung, und nach der Autorität der Kirchenväter, Origenes, Basilius, Chrysostomus, Hieronymus, Gregorius, P. Novatianus zu äußern. Eusebius, der ebenfalls diese Stelle nach dem Alexr. anführt. gibt in s. Demonstr. Evang. 4, 7. folgende Erklärung: Ὑψιστον μεν τον ανωτατω και επι πασι, Θεον των ὁλων ονομαζει. Κυριον (יהוה) δε τον τουτου λογον, τον δη και δευτερως ἡμιν μετα τον των ὁλων Θεον κυριολογουμενον. Αλλα γαρ τοις μεν των εθνων αορατοις προστατοις, αυτοις δε τοις αγγελοις, τα εθνη παντα και τους υιους των ανθρωπων υἱους Αδαμ επικαλουμενους, κρισει του ὑψιστου Θεου — φησι διανεμηθηναι· τω δε εξοχοτατω, ἡγεμονι τε και βασιλει των ὁλων, αυτω δη τω Χριστω, ὡς αν μονογενει υἱω των εν ανθρωποις, τον Ιακωβ και Ισραηλ, τουτεστι παν το δρατικον και θεοσεβες παραδοθηναι γενος. Diese Ideen, daß der Höchste, der 1 Tim. 6, 15. 16, geschildert wird, die Regierung der Erdenvölker unter die Engel vertheilt habe, ist allerdings auch bey den neutestamentlichen Schriftstellern zu finden, bey denen aber der Glaube dazu kam, daß Jesus

Christus alle Nationen der Erde unter sein Zepter bringen, also die Herrschaft der Engel über die Menschen aufheben, und wann er einst alles sich unterworfen habe, sein Reich Gott dem Vater übergeben werde, damit Gott alles in allem sey. — Also dachte sich der Verfasser von 5 Mos. 32. einen höchsten Gott, der den Erdkreis gleichsam in Provinzen vertheilte, und jedem seiner Söhne, als Untergöttern, eine zu beherrschen gab; dem Jehova aber, seinem Erstgebornen, vorzugsweise das Land und Volk Israel. Auf diese Idee scheint sich, wie Wettstein verdeutet, jenes Wort in der Epistel an die Hebräer 2, 8. zu beziehen: Οὐ γὰρ ἀγγέλοις ὑπέταξε τ. οἰκουμένην τ. μέλλουσαν und 1 Petr. 3, 22. ὑποταγεντων αυτῳ αγγελων etc. coll. Ephes. 1, 20. wie nämlich die Welt bisher Engeln untergeben war. Darauf bezieht sich ohne Zweifel Kol. 3, 18. 19. Θρησκεια τ. αγγελων, τα στοιχεια τ. κοσμου) (ὁ Χριστος. Und hiermit hängt auch der Glaube der spätern Juden zusammen, daß der Erzengel Michael ihr Volk unter seiner Obhut habe. „Primus Angelorum gentis primae, id est Iudaicae, custos tunc, ut nunc Christus (quem ad Michaelis modum et ultra depingit Apocalypsis) Christianae. Omnes aliarum nationum praesides Angeli aut Persis favebant aut Graecis.„ *Grotius* ad Danielem 10, 21. „Antiquissimi Christiani scriptores inde a Clemente Alexandrino repetunt istam opinionem Iudaicam: populo Israelitico praepositum fuisse archangelum Michaelem cum suo satellitio, et *hunc* fuisse, quem Moses saepe nominet“ *Semlerus* in Paraphrasi Epistolae ad Galatas. Ob יהוה, als בֶּן אֵל עֶלְיוֹן, mit מלאך יהוה oder מלאך הברית einerley, dieser sein

Organ, ob es eben derselbe sey mit מֵימְרָא דַיהוָה und מִיטַטְרוֹן und מִיכָאֵל הַשַּׂר הַגָּדוֹל zu erörtern, was auch bey den Israeliten und spätern Juden niemals ins Reine gebracht hin und her schwankte, vermesse ich mich nicht zu entscheiden. Incerta haec si postules ratione certa facere, nihilo plus agas, quam si des operam, ut cum ratione insanias. Paulus, je nachdem es seiner Absicht diente, ließ bald die, bald diese Idee im Spiel treiben. Und wenn Stephanus Apstg. 7, 38 sagt τοῦ ἀγγέλου mit dem bestimmten Artikel, so dachten sich seine Zuhörer so etwas Bestimmtes, den Engel des Bundes oder Michael.

Auf diese Meinung der Juden baut nun Paulus Gal. 3, 19. seine Beweisführung, woraus aber keineswegs folgt, daß er für sich selbst in denselben Begriffen gestanden habe; es genügte ihm für seinen Zweck, daß die Juden diesen Glauben von ihrer Gesetzgebung hatten, mochte es Wahrheit oder Wahn seyn, und also die Schlußfolge, wozu er ihm diente, mußten gelten lassen. — Ueberhaupt ist wohl zu bemerken, daß Paulus und auch andere Schriftsteller des N. Testamentes, so manches, was nicht in Moses und den Propheten seinen Grund hatte, was nur durch rabbinische Deutungen und Allegorien sich daraus ziehen ließ (S. Recension von Rosenmüller Historia Interpretationis Librorum ff. in Ecclesia Christ. in d. N. Theol. Annal.), ja bloß aus apokryphischen Büchern, Traditionen rc. geschöpft war, auch abentheuerliche, ungereimte Meinungen, die unter den Juden für gute Münze galten, benutzten, um sie von denselben aus und durch dieselben

Erkenntniß der beseligenden Wahrheit zu führen. an thäte dem Apostel großes Unrecht, wenn man sich bildete, daß ihm selbst alle diese Ideen und Meinun- r kanonische Wahrheiten gewesen seyn; es ist auch wi- sinnig, einem so weit über sein Zeitalter hinaus blik- den, geistvollen, vorurtheillosen Mann solches beyzu- ssen. Nein, es war vielmehr populäre Lehrweisheit. an muß ja bey allen Menschen eine Wahrheit, die man ih- r beybringen will, an etwas anknüpfen. Wo nun in r Köpfen nichts als ungereimtes Zeug, fabelhafte Sa- n, Wahnbegriffe sich vorfindet; da ist man genöthigt, wie ulus bey seinen Zuhörern, auch dergleichen Vehikel zu brauchen. Dadurch täuscht man sie nicht; denn jene einungen hegen sie schon, sie glauben solche Dinge if und fest, und alle Mühe wäre umsonst, sie ihnen szureden, bis man gewisse Grundbegriffe in ihren opf hineingebracht hat. Wenn es dann gelingt, durch end ein Vehikel, wäre es auch an sich selbst Wahn und orurtheil, ihnen Wahrheit einzuflößen, so wird diesel- , wie sie in der Seele wirksam, fruchtbar, vorherr- end wird, auch jenen Wahn verdrängen und ersticken. h. 16, 13.

Hieraus ergibt sich aber eine höchst wichtige Regel : das Lesen und Studiren des N. Testamentes. — ur die Schlußsätze der Beweisführungen haben wir als ahrheiten zu achten, die der Schriftsteller eigentlich ren und als eigene Ueberzeugung geben wollte; hin- gen die aus den Begriffen und Vorstellungen seiner tgenossen hergenommenen Prämissen und Zwischenglieder r insofern, als sie seinem Sinn und Geiste durchaus

angemessen sind. Wer könnte sich z. B. bereden, daß es eigener Glaube Jesu war, was in dem ersten Stücke der Vergleichung Matth. 12, 43—45. zu lesen ist.

Doch um wieder einzulenken, es war unstreitig in dieser Stelle, wie Hebr. 2, 2. 3. die Absicht des Apostels, die Vortrefflichkeit des Christenthums vor dem Judenthum zu zeigen, und auch Stephanus, der beklagt war, daß er unaufhörlich lästerliche Reden gegen das Gesetz führe Apost. 6, 13. wollte gewiß nicht 7, 53. das Gesetz erheben. Die Rede des Stephanus ist gerade mit den angeführten Worten abgebrochen; wie er im Verfolge das Evangelium in seinen Vorzügen vor dem Gesetze auch in Betrachtung dessen, von welchem oder durch welchen es gegeben worden, dargestellt haben würde, können wir nur muthmaßen, aber nicht wissen und als Beweisgrund in dieser Sache anwenden. Hingegen Paulus gibt unstreitig dieses Verhältniß: ἄγγελοι ſ. λειτουργικὰ πνεύματα: ὁ θεός ſ. ὁ υἱός τ. Θεοῦ—νόμος: τὸ εὐαγγέλιον. Eben dieser Gegensatz ist 1 Kor. 8, 5. λεγόμενοι θεοὶ ἐν οὐρανῷ) (εἷς θεός. E. A. Borger hat also den rechten Gesichtspunkt verfehlt, wenn er sich folgende Schwierigkeit macht: Cum Angelorum et Interpretis ministerium tantam legi auctoritatem adiunxerit, ut non contemnendam esse prae religione Mosaica doctrinam Christianam, hunc ipsum ob splendorem, existimarent Iudaei, omnino difficile est dictu, qui Paulus, dum legem ad δικαίωσιν esse ineptam, imo ad tempus modo latam, demonstrare conatur, in eodem hoc argumento *praeter omnem*, ut videtur, *necessitatem* ea potuerit de lege scribere, quae magnam haberent

eius praestantiae ac perpetuitatis commendationem viderentur, quaeque tantopere titillarent Iudaeos. Haec quidem difficultas ita forte tolli possit, ut verbis διαταγεὶς μεσίτου continere Iudaeorum objectionem statuamus, quam oblique Paulus exhibeat etc. Ich muß hier Semmlers Anmerkung in s. Paraphrasis Epistolae ad Galatas beystimmen: Pertinet hoc (διαταγεὶς δι' ἀγγέλων) ad *minuendam* eius legis dignitatem et virtutem, atque desumtum est ex mythologia vetere, uti etiam Act. 7, 25. apparet atque ex Hebr. 2, 5., ubi certum est, auctorem dare quasi et concedere, οικουμενην istam ante Christum fuisse quasi subjectam dominio cuidam et imperio angelorum. Hic mirum est, christianos doctores dare operam ornandae et confirmandae huic rei, per angelorum ministerium eam legem olim latam fuisse. Weder von Paulus, noch von Stephanus wird Gott selbst als der eigentliche Urheber und Stifter des Gesetzes erwähnt, der sich dabey der Engel, nur als seiner Diener und Werkzeuge, bedient hätte, wie hingegen Josephus Flavius thut, wenn er, um den Römern die größte und vortheilhafteste Idee von dem Mosaischen Gesetze zu geben, Antiqq. Iud. 15, 5. 3. schreibt: Ἡμῶν δὲ τὰ κάλλιστα τῶν δογμάτων καὶ τὰ ὁσιώτατα τῶν ἐν τοῖς νόμοις δι' ἀγγέλων παρὰ τοῦ Θεοῦ μαθόντων. Es diente nicht zu ihrer Absicht, das Gesetz, als von Gott gegeben, darzustellen, und darum bleiben sie bey den Engeln stehen; sie geben darum in allen diesen Stellen dem Worte ἄγγελοι nicht einmal den Zusatz τοῦ

Θεοῦ. So sind es in unserm Texte Engel, welche das Gesetz geben; die Israeliten, denen es gegeben wird; und Moses der Mittler. Moses ist folglich der Mittler der Engel, nicht des Einzigen. Aber auch wenn man ὁ νόμος διαταγεὶς δι' ἀγγέλων so erklären will: das (von Gott) durch Engel gegebne Gesetz; so daß die Engel als höhere Mittelspersonen betrachtet werden, da doch der Text nur Moses als Mittelsperson gibt; so erscheint Moses wieder nur als Mittler zwischen den Engeln und den Israeliten, nicht zwischen Gott und den Israeliten.

Auch Joh. 1, 17. ist mit diesen Stellen zu vergleichen: ὁ νομος δια Μωσεως εδοθη, ἡ χαρις και ἡ αληθεια δια I. Χριστου εγενετο. Cfr. 7, 22. 8, 5. Der Apostel erwähnt immer den Moses, als Gesetzgeber, nicht bloß als Organ derselben, und macht ihn so zum Gegensatze des Λογος.

Es gibt Ausleger, namentlich Krebs u. Lösner Observv. Flav. Döderlein Institutt. Christ. nach denen ὁ νόμος διαταγεὶς δι' ἀγγέλων, lex promulgata *praesentibus* angelis ist; διὰ *inter*, ita ut praesentiam significet. Als Beweisstelle geben sie 2 Timoth. 2, 2. ἃ ἤκουσας παρ' ἐμοῦ διὰ πολλῶν μαρτύρων. Mir ist diese Stelle kein sattsamer Beweis, indem sich die Erklärung, die Grotius gibt: per multos testes i. e. multis adductis testibus prophetis, qui haec praedixerant. Cfr. Hebr. 12, 1. mit hörbaren Gründen unterstützen läßt. Es wäre schlimm, wenn es bey Timotheus vieler Zeugen bedurft hätte, daß ihn Paulus das oder dieses gelehrt habe; es mußte dem Timotheus gleich viel

, ob er etwas von Paulus vor Zeugen oder unter Augen gelehrt worden sey. Aber Zeugen der Wahr-, wie Grotius meint, Männer Gottes, die von je-dieselbe Wahrheit mit Wort und That geprediget hat-dienten allerdings zum Zwecke, zu desto vollerer Ue-:ugung des Jünglings. — Freylich, wenn man den druck so nimmt: Vor vielen Zeugen, auf die du dich fen kannst, daß du nichts anders lehrest, als was on mir gehört habest, — so ist freylich der Aus-k weniger hohl. Allein, wenn Timotheus nicht an dem Orte war, wo er jenen Unterricht vom stel empfangen hatte, so half ihm die Menge der ent-:en Zeugen bey seinen Lehrlingen nichts. Heinrichs t nach Glassius für diese Bedeutung des διὰ *inter* 'or. 8, 18. an: οὗ ὁ ἔπαινος — διὰ πασῶν ἐκ-τιῶν, wo διὰ unstreitig *per* heißt: cuius laus per ies ecclesias percrebuit. — Gesetzt aber, διὰ könnte Bedeutung haben, so müßte in unserm Text, wie :moth. 2, 2. παρὰ τ. Θεοῦ stehen, um auf densel-Sinn zu leiten; demnach ist eine statthafte Erklärung es Textes einzig und allein aus der Parallelstelle Hebr. :. zu schöpfen, wo δι' ἀγγέλων λαληθεὶς λόγος v. 3. λαλεῖσθαι διὰ Κυρίου, gewiß nicht heißen , das in Gegenwart der Engel gesprochene t; und Apstg. 7, 53., wo διαταγαὶ ἀγγέλων er nicht Gebote in Gegenwart der Engel sind. mehr nehme ich διαταγὰς ἀγγέλων wie Röm. 2. διαταγὴν Θεοῦ, so daß der Genitiv die caussam :entem angibt. Es sind διατάξεις νομικαὶ, wie

der Zusammenhang zeigt, und die Parallelstelle Gal. 3. 19., nicht στρατιωτικαί. Διαταγαὶ Gebote enthalten sich zu νόμος, wie die Bestandtheile zum Ganzen. Wenn ich nun εἰς διαταγὰς mit τὸν νόμον λαμβάνειν zu construiren habe, so muß wohl die Präposition von derselben Bedeutung seyn, wie Röm. 8, 4. οὐ γὰρ ἐλάβετε πνεῦμα δουλείας εἰς φόβον i. q. πνεῦμα δ. ἔμφοβον, oder πν. δουλικὸν δειλίας. Vgl. 2 Tim. 1, 7. Ἵνα χάριν εὕρωμεν εἰς εὔκαιρον βοήθειαν i. q. χάριν εὐκαίρως βοηθοῦσαν. Hebr. 4, 16. Ebend. 11, 18. τόπον λαμβάνειν εἰς κληρονομίαν i. q. τ. λ. κλῆρον. Εἰς bildet in diesen Fällen eine Art von Apposition; und wenn ich auf gleiche Weise τ. νόμον εἰς διαταγὰς τ. ἀγγέλων erkläre, so kommt der eben gegebne Sinn heraus: accepistis hanc legem, *ut* constitutiones s. *pro* constitutionibus angelorum, s. quam constitutam ab angelis haberetis. Ungefähr wie Erasmus in s. Paraphrase: legem per angelos traditam, Heß: das von himmlischen Boten gegebne Gesetz. — Daß hier εἰς pro ἐν stehe, wie Erasmus, Schmidius und Glassius wollen, ist grundlos, weil sich hier kein Gerathen in den Zustand, worin sich eine Sache befindet, hinzu denken läßt, wie Apstg. 8, 23. εἰς χολὴν πικρίας εἶναι, in pessimam malitiae luem incidisse in eaque totum jacere, und Mark. 2, 1. εἰς οἶκον εἶναι, domum venisse jamque domi esse. Matth. 2, 23. κατῴκισεν εἰς N. Nazarethum se contulit domicilium ibi politurus (den κατοικίζειν heißt nicht wohnen, sondern sich an einen Ort, als seine künftige Wohnung, begeben. Auch der Deutsche sagt: Er ist in's

Haus, er ist auf's Feld.) — Mark. 1, 9. εἰς τ. Ἰορδάνην ἐβαπτίσθη, mersus est in Jordanem (wie Cic. demergere in aquam.) Eben so verhält es sich, wo εἰς inter heißt, z. B. Joh. 6, 9. Τί ἐστι εἰς τοσούτους; Quantulum hoc est in tot homines distribuendum. Was ist das auf so viele? Hier muß man sich wieder eine Tendenz, ein Wohin vorstellen. Daß εἰς coram heiße, ist unerweislich. In den Stellen, die Schleußner dafür gibt, heißt es vielmehr *adversus*. Noch weniger kann es cum bedeuten, wie Schleußner nach Irmisch meint, daß εἰς in unserm Texte zu nehmen sey, und aus Herodian 1, 4, 7. εἰς οἰμωγὴν ἀναβοᾷν beweisen will, was währlich nicht heißt: cum ejulatu clamorem edere, das wäre ejulatum simul et clamorem; sondern in ejulatum clamorem attollere, ita ut clamor increscens in ejulatum mutetur. Die Bedeutungen der Präpositionen sind nicht so unbegränzt, wie mancher meint, und wie sie leider noch die Lexica geben, z. B. Schleußner, der 19 Bedeutungen des εἰς aufzählt.

Λαμβάνειν endlich bedeutet in unserer Stelle nicht etwa nur empfangen, bekommen, sondern annehmen accipere, i. e. ratum habere aliquid et servandum putare i. q. δέχεσθαι. So Matth. 13, 20. λόγον λαμβάνειν = Luk. 8, 13. δέχεσθαι. Joh. 3, 11. ꝛc. Dann ergibt sich folgender Sinn des zu erklärenden Verses: Qui quamquam illam legem utpote ab angelis positam acceperitis, itaque eius sanctitate et majestate vos obligatos teneri judicetis; non tamen servastis. Nun hat jeder Ausdruck sein Gewicht, und trägt das Seinige bey zur Absicht des Redners: εἰς δ. ἀγγέλων

z. B. enthält den Grund, wodurch die Juden sich zur Beobachtung des Gesetzes verpflichtet hielten, warum sie dasselbe angenommen und die Worte ἐλάβετε-ἀγγέλων, zeigen ihre Gewissenlosigkeit und Strafbarkeit, die dadurch aber noch viel gesteigert wurde, daß sie τον δια του υιου τ. Θεου, τ. Κυριου λαληθεντα λογον verwarfen.

6). Jetzt noch ein Wort über andere Erklärungsarten! Diejenigen, welche im 20sten V. ὁ δὲ μεσίτης de quovis internuntio verstehen, nehmen an, der bestimmte Artikel werde hier indefinite gebraucht, wie E. A. Berger, der als evidens exemplum 1 Kor. 15, 8, anführt — was, wie wir schon erwiesen, eine grundfalsche Hypothese ist. Welche hingegen richtiger Weise definitum quendam Internuntium in diesem Ausdrucke sehen, denken sich entweder Moses oder Christus, welches letztere weder die nächstvorhergehenden, noch die nächstfolgenden Worte zulassen. Der Artikel deutet auf μεσίτου im 19. V. zurück, und ὁ δὲ μεσίτης ἑνὸς οὐκ ἔστιν· ὁ δὲ Θεὸς εἷς ἐστι, sagt jedem unbefangenen Sinn: Is autem conciliator *unius* non est, *qualis* est Deus. Man fühlt, wenn keine vorgefaßte Meinung das Gefühl unterdrückt, daß ὁ δὲ Θεος εἷς ἐστι, dem ἑνὸς zur Erläuterung dient. Was so heraus kommt, wenn unter ὁ δὲ μεσίτης Christus verstanden wird: Christus internuntius unius Dei non est, ist der größte Widersinn. Es bleibt einzig Moses, als μεσίτης, stehen. — Bey ἑνὸς will man μέρους, σπέρματος, νόμου, πράγματος, τρόπου, γένους oder ἔθνους verstanden haben. Bey μέρους kommt ungezwungen und natürlich nur dieß hervor: dieser (Moses) aber ist nicht Mittler bloß Einer

Partey; Gott aber ist Eine (die andere) Partey (deren v. 9. nicht gedacht ist). Also ist Moses nicht Mittler Gottes; kein Mittler, wie wir bedürfen, Gottes und der Menschen. Diese Ellipse wird auch von Herrn Antistes Heß angenommen in Geschichte und Schriften der Apostel Jesu. 2. Bd. S. 317. 3te Ausgabe: „Wo nur Einer ist (der etwas auf sich nimmt oder zu leisten hat) da findet kein Vermittler Statt. Dieser Eine ist Gott.“ Da müßte es heißen: ὁ δὲ εἷς ἐστιν θεός. „Zwischen Gott sagt derselbe in einer Anmerkung, der allein (bey jenem Versprechen an Abraham) etwas zu leisten übernommen hatte, und dem, auf welchen sich das Versprechen bezog, bedurfte es keiner Vermittelung, wie hingegen bey dem Gesetze, wo von der einen und andern Seite etwas gefodert und feyerlich zugesagt wurde; wo Moses Theils im Namen der Gottheit das Volk in Verpflichtung nehmen, Theils im Namen des Volkes mit der Gottheit sprechen und handeln mußte. Zwischen Gott und dem Messias (dem Nachkömmling Abrahams) war nicht erst durch irgend jemandes Vermittelung oder Dazwischenkunft ein Vertrag zu errichten.“ Um dieser Erklärung Raum zu geben, muß man erstens den Artikel im Anfang des Verses indefinite nehmen; zweytens bey ὁς hinzudenken, qui aliquid praestandum suscipiat: drittens die Worte im zweyten Gliede des Verses versetzen, wie schon gezeigt worden; und dann stößt sich der Inhalt mit den andern Aussprüchen des Apostels, nach welchen es einen Mittler Gottes und der Menschen, einen Mittler des neuen, bessern, ewigen Bundes gibt. Es bedurfte allerdings eines Vermittlers zwischen Gott

und den Menschen; allein Moses, will Paulus darthun, wär es nicht. — Bey σπέρματος, d. i. Χριστοῦ v. 16. (denn anders darf der Exegete σπέρματος in diesem Zusammenhange keineswegs deuten, als Paulus) wäre dieß der Sinn: dieser aber ist nicht der Mittler von Christus — als ob der Messias eines Mittlers bedürfte; als ob dieses einem Galater zu Sinne gekommen wäre, oder hätte einfallen können; und die Worte ὁ δὲ Θεὸς εἷς ἐστι, ständen müßig da. Mit νόμου kommt gar nichts Kluges heraus, wenn ὁ als bestimmter Artikel, wie er ist, genommen wird; denn wer wollte sagen: „dieser Moses aber ist nicht des alleinigen Gesetzes Vermittler,“ — Was soll er sonst vermittelt haben? — Die übrigen angeführten Ellipsen sind weder aus den Texteswörten gezogen, noch sprachüblich. Und jede andere Erklärung, als die von uns gegebene, kommt bey dem andern Gliede des Textverses in die Klemme, macht es entweder unnütz, oder muß ihm Gewalt anthun, um es mit dem ersten in irgend einen Zusammenhang zu bringen.

VI.

Ueber den Begriff einer christlichen Dogmatik,

von

Christian Friedrich Böhme.

Es war ein sehr natürlicher Gedanke, auf die im vorigen Stück dieser Zeitschrift vom Verf. der gegenwärtigen erschienene Abhandlung „über den Begriff einer christlichen Moral" die vorliegende als Seitenstück folgen zu lassen. Was gibt es nächst der Moral des Christenthums, oder vielmehr neben und mit derselben, für eine wichtigere Wissenschaft im ganzen Umfange der christlichen Theologie, als die hier in der Ueberschrift genannte Dogmatik? Beyde zusammen machen, um so zu sagen, den Kern des Erkenntnißbaumes aus, zu welchem sie gehören; sie legen das Product der exegetischen Nachforschungen, zweckmäßig ausgearbeitet, dem praktischen Theologen zum weisesten Amtsgebrauche vor. Und eben diese unzertrennliche Verbindung und innigste Verwandtschaft derselben läßt uns hoffen, daß wir den Begriff, den wir

suchen, auf eben demselben Wege, auf welchem sich in der frühern Abhandlung die Definition der christlichen Sittenlehre zuletzt uns darbot, mit gleichem Glücke auffinden werden. Waren doch Moral und Dogmatik in Jesu Vorträgen selbst sogar nicht geschieden, daß es nun nachdem die Schule einmal, und nicht ohne Grund, diese Schilderung vorgenommen hat, allerdings ein eigenes, oft schwieriges, Geschäft für den christlichen Gottesgelehrten ist, das ihm gegebene Dogmatische und Moralische überall gehörig zu sondern und jedes von Beyden in seiner wissenschaftlichen Schatzkammer am rechten Orte niederzulegen. Auch zu diesem Geschäft wird sich hier am Ende leicht die nöthige Anweisung ergeben. Das Hauptwerk aber ist uns die Aufsuchung des Begriffs, welchen wir, um unparteiisch zu seyn, jetzt als noch nicht vorhanden voraussetzen müssen.

Der Begriff einer christlichen Dogmatik steht ebenso, wie wir dies von dem der christl. Moral bemerkt haben, unter einem höhern und allgemeinern, und dieses ist bekanntlich für jene der Begriff einer Religionswissenschaft überhaupt: denn was heißt christl. Dogmatik anders, als christliche Religionswissenschaft. Auch läßt sich, wie dieß mit der Moral überhaupt derselbe Fall war, eine allgemeine Religionswissenschaft im doppelten Sinne des Beyworts, entweder als universelle, nach der Idee einer solchen, oder, dem abstracten Begriffe einer solchen gemäß, als generelle gedenken. Wir werden demnach, wie dort in Rücksicht der christl. Moral, so auch hier zuvörderst den unter dem Universalbegriff stehenden Particularbegriff einer christl. Dogmatik, alsdann

den Specialbegriff derselben, welcher dem generellen und abstracten einer Religionswissenschaft untergeordnet ist, aufzusuchen, und endlich diese beyden Vorstellungen von einer christl. Dogmatik, wo möglich, zu einer in jeder Hinsicht befriedigenden Definition derselben zu vereinigen haben.

Die erste Frage also, welche wir uns jetzt vorlegen und beantworten müssen, ist diese: Was bedeutet der Ausdruck einer universellen Wissenschaft der Religion, oder, welches ebenso viel heißt, was enthält, überhaupt genommen, die Idee einer solchen Wissenschaft? Ihr einziger und ganzer Gegenstand ist, wie schon ihr Name besagt, Religion, welche aber, wenn von einer universellen d. i. einer allgemein, für alle Menschen, nicht nothwendig wirklich geltenden, sondern der Vernunft gemäß durchaus und einzig gültigen (gelten sollenden) Wissenschaft derselben, wie hier, die Rede ist, selbst ebenfalls nach der Idee, nicht aber als Abstractum, aufgefaßt und betrachtet werden muß. Denn es ist denkbar, daß die Idee der Religion durch alle bisher in der Welt vorhandene Religionsarten, welche allein bekanntlich dem abstracten Begriffe der Religion zum Grunde liegen, entweder noch gar nicht, oder doch wenigstens nicht in der gehörigen Reinheit und Vollständigkeit dargestellt worden sey. Auch der gröbste und unsinnigste Aberglaube ist Religion im abstracten Sinne dieses Worts. Wie viel aber möchte wohl von seinem Inhalte der Idee der Religion entsprechen? Es ist sogar möglich, daß man durch denselben diese Idee gänzlich verfehlte. Was also ist die Religion nach der Idee? Ich glau-

be, ohne Aufenthalt und Umschweif darauf antworten zu dürfen: Sie ist die pflichtgemäße Denkart des Menschen über den Ursprung, die Beschaffenheit und den Entzweck des Weltganzen. Denn es ist zuvörderst eben so gewiß, als höchst bemerkenswerth, daß alle echt-religiöse Vorstellungen einerseits in ihrer letzten Beziehung gewisse Fragen über die Welt betreffen, andererseits eben diese Fragen zunächst in Ansehung des Ganzen der Welt beantworten; wobey sich übrigens von selbst versteht, daß, da Alles, was von dem Wesen und der Natur eines Ganzen der Wahrheit gemäß ausgesagt wird, auch von allen Theilen desselben, inwiefern sie jenem angehören, gelten muß, jede gründliche Religionsvorstellung auf alles Einzelne, was in der Welt ist und geschieht, das Kleinste, wie das Größte, ihre gerechte Anwendung verstattet. Die Religion spricht bekanntlich von Gott; aber dieß unleugbar nicht zuletzt darum, damit uns das innere, vom Verhältniß zur Welt unabhängige, Wesen der Gottheit (d. h. diese selbst als das allerrealste Wesen) offenbar werde, sondern vielmehr aus dem letzten Grunde, um uns in einem solchen Wesen das Realprincip der Welt nach ihrem Gewordenseyn, nach der Art ihres Bestehens und nach ihrer allgemeinen und höchsten Tendenz aufzuzeigen und vorzuhalten; oder, mit andern Worten: Die Religion soll uns, ihrer letzten Bestimmung gemäß, den Schöpfer, Erhalter und Regierer der Welt in Gott aufstellen, und darum muß sie denn bis zum Begriffe eines allerrealsten Wesens, welchem allein jener dreyfache Character für die Welt zukommt, zurückgehen und auch diesen Begriff selbst ent-

wickeln. Ebenso ist in der Religion nothwendig die Rede von Unsterblichkeit d. h. von der Unvergänglichkeit des Vernunftindividuums in der Welt; allein dieß abermals nicht, um gleichsam die Naturerkenntniß von dieser Gattung des Existirenden zu vollenden, sondern, damit die Welt überhaupt für einen, dem höchsten und vollkommensten Zwecke, welchen die Vernunft sich setzt, angemeßnen und mitsprechenden Gegenstand erkannt werden könne. Aber es ist zunächst das Ganze der Welt, was durch die Religion in dem ihr eigenen Lichte sich darstellt, und nur von dem Standpuncte der allgemeinen Weltbetrachtung aus wirft jenes Licht seine heiligen Strahlen auch auf jedes einzelne Weltobject, welches hiermit eine, aus seiner ganzen Naturbeschaffenheit nicht hervorgehende, sondern lediglich erst durch den Sonnenglanz der Religion ihm gewordene Erleuchtung bekommt. Es erhellet hieraus, daß die religiöse Wahrheit schlechterdings nicht aus der Beobachtung und Erkenntniß des Wirklichen in der Welt, kurz aus dem, was man Erfahrung nennt, ihren Ursprung habe, obschon nicht zu läugnen ist, daß der Mensch durch auffallende Welterscheinungen zu religiösen Ansichten veranlaßt und gereizt wird. Die Religion ist in sich selbst durchaus idealischer Natur. Wir haben sie ferner eine Denkart genennt. Damit soll auf der einen Seite angedeutet werden, daß man dieselbe, was jetzt häufig geschieht, fälschlich für eine bloße Gefühlsstimmung und Gemüthsaffection halten würde, auf der andern Seite aber, daß sie auch nicht bloß den Verstand beschäftige, sondern noch eigentlicher und näher dem Herzen angehöre: sie ist, um es kurz zu sagen, Character-

form, wo sie wirklich vorhanden ist. Den genauer bestimmenden Beysatz, daß sie eine Denkart namentlich des Menschen sey, sehe man hauptsächlich als geziemenden Ausdruck der Bescheidenheit an. Denn daß Religion schon insofern ein Eigenthum des Menschen ausmache, als sie weder in dem reinvernünftigen Wesen der Gottheit, noch in dem vernunftlosen des Thieres, sondern lediglich in der mit Sinnlichkeit gepaarten Vernunft angetroffen werden kann, das braucht hier wohl nicht besonders hervorgehoben zu werden. Ist sie aber für alle Sinnlich-Vernünftige, in ihrer gewiß unendlichen, wo nicht Ab-, so doch Auf-Stufung vom Menschen an, wir wollen nicht sagen, überhaupt natürlich und nothwendig, was sich kaum bezweifeln läßt, sondern durchaus Eins und Dasselbe nach Art und Grad? Wir bescheiden uns billig, dieß nicht zu wissen, welches auch weder zu unserm Religions-Besitze, noch Gebrauche unentbehrlich ist. Genug, dasjenige, was wir Religion nennen, und nennen müssen, ist reines, echtes Erzeugniß sowohl als Kleinod des menschlichen Geistes, welches in seiner Reinheit und Echtheit, wie wir die Zuversicht haben, auch der erhabenste Seraph und Gott selbst anerkennt; darum hauptsächlich wurde zuvor die Religion eine Denkart des Menschen genennt. Das wichtigste Merkmal endlich in dem vorhin aufgestellten Religionsbegriffe ist in dem ersten dabey gebrauchten Worte enthalten. Nur die pflichtgemäße menschliche Denkart über den Ursprung, die Beschaffenheit und den Endzweck des Weltganzen ist Religion, wenn von dieser, nicht nach dem generellen und abstracten, sondern nach dem

allgemeingültigen, universellen Begriffe, kurz nach der Idee einer solchen gesprochen werden soll. Es leuchtet ein, daß durch dieses Merkmal ihrer Pflichtgemäßheit der Religion ein Verhältniß zur Moral zugeeignet und bestimmt wird; und ich halte die Behauptung für unwiderleglich, es gebe für die Religion überall kein Kriterium ihrer Wahrheit als eben dasjenige, welches durch jenes Verhältniß derselben begründet ist. Vielleicht die Mehrheit der Stimmen im Rathe der Gottesgelehrten erklärt sich zu unsrer Zeit für die Unvermitteltheit der religiösen Idee in dem Menschengeiste. Ich kann dieser Erklärung nur insofern beytreten, inwiefern durch dieselbe der Ursprung der Religion aus der heiligen und geheimnißvollen Tiefe des Gewissens, und hiermit eine Identität, oder doch die engste Verschwisterung derselben mit der Moral soll ausgesprochen werden. Der echt-religiöse Mensch nämlich urtheilt über das Weltall genau eben so, wie der echtmoralische über sein individuelles Leben: „Ich soll und will nur auf dem Wege des Rechts und der Tugend glücklich seyn!" Die Religion aber geht darin weiter und bietet dadurch mehr dar, als die bloße Moral, daß sie eine Weltansicht aufstellt, vermöge deren sich das fromme Gemüth von jenem an sich gewissen: „Ich soll und will nur" ꝛc. zu dem glaubensvollen: „Ich kann nur und werde ꝛc."! erhebt. Ebendarum aber ist, in der Ordnung des menschlichen Denkens und Ueberzeugtwerdens, die Abhängigkeit der Religion von der Moral unableugbar gewiß. Indem wir aber dieses Verhältniß von jener durch den Ausdruck „pflichtgemäß" bezeichnen, wollen wir darüber zu erkennen geben, daß es, insoweit sich die Reli-

gion von der Moral unterscheidet und ihr eigenes Gebiet gewinnt, nur ein negatives sey: sie darf nicht mit dieser in Widerspruch stehen. Sie selbst, die Religion, für Sache der Pflicht und des Gebots zu erklären, wagen wir nicht, um nicht der hehren Freyheit des Glaubens dadurch Eintrag zu thun. Demnach wird also in der Religion durchgängig nichts wahr und echt heißen, als was mit der Moral zusammenstimmt; nicht zu gedenken, daß sogar ein großer und, was noch mehr ist, der edelste Theil des Stoffs zu religiösen Ideen, vermöge ihrer Grundverwandtschaft mit den moralischen, mitten aus dem Gebiete und Inhalte der letztern entlehnt werden muß. Wollet ihr, Moral auf Religion bauend, das Verhältniß umkehren, so versucht es, aus der Religion, es sey aus dem Begriffe von Gott, oder von Unsterblichkeit, insofern nicht diese Begriffe selbst schon moralisch gebildet sind, dem Pflichtgesetze, es sey im Allgemeinen oder für den einzelnen Fall des Handelns, eine feste und genaue Bestimmung zu geben; und es wird euch kein Versuch dieser Art gelingen. Was ist wohl überhaupt genommen recht und sittlich gut, weil ein höchstes Wesen von der nichtmoralischen Qualität, wie der Gott Calvin's, existirt? Calvin selbst sagt: Die Gerechtigkeit Gottes ist eine ihm eigene, welche nicht nach menschlichen Rechtsideen beurtheilt werden darf, und hiermit gesteht er stillschweigend zu, daß man auch umgekehrt aus dem Wesen der göttlichen Gerechtigkeit Nichts zur Bestimmung dessen, was für Menschen recht und gut sey, entnehmen könne. Oder getrauet ihr euch, irgend eine einzelne Rechtsfrage vermöge des Glaubens an Vorse-

tschieden beantworten zu können? Ist nicht viel-
it ihrem Willen und Ordnen Alles vereinbar,
: immer in der Welt geschieht, die schwärzeste
it wie die edelste Tugendhandlung, da der Wille
eisen auch das Böse jederzeit zum Guten lenkt?
blich, läßt sich wohl aus der Vorstellung, daß
en Menschen Unsterblichkeit und einen Zustand ewi-
zeltung gebe, der Inhalt der Moral überhaupt,
ein einziges Pflichtgebot entwickeln? Auch der
ösewicht ist ein Unsterblicher so gut, wie der
ffenste Gottesverehrer, mithin aus dieser gemein-
ien Qualität derselben Nichts für ihre Unterschei-
folgern; und der Begriff einer Vergeltung hat
er der Voraussetzung, daß Pflichten beobachtet
etzt wurden, mithin schon vor aller Vergeltung
ıbhängig von einer solchen vorhanden waren,
ıd Inhalt. Kurz, eine nicht-moralische Reli-
rde, so troſtreich sie auch immer lauten möchte,
ımens nicht werth seyn; wogegen eine religiöse
geständlich noch etwas mehr ist, als Moral
in: dadurch allein schon ist das wahre Verhält-
er gegen einander klar und ausgemacht. Haben
aber durch das Bisherige eine deutliche und feste
gung von dem erworben, was Religion in der
, so bedarf es nun auch gewiß keiner weitläufti-
hrung noch darüber, was unter einer universel-
allgemeingültigen Wissenschaft derselben, unter
höhern Begriffe, wie gesagt, der von einer
en Dogmatik als Particularbegriff steht, gedacht

werden müsse. Denn die Wissenschaftlichkeit kann n
bar der Religionslehre Nichts beyfügen, als eine
kommenere, den Bedingungen einer gelehrten Erken
entsprechende Form; die Materie derselben, und w
man es so nennen will, ihr Wesen wird dadurch
im Geringsten verändert. Auch die so eben gen
christliche Dogmatik also wird nothwendig, der Idee
die zur wissenschaftlichen Gestalt
bildete, pflichtgemäße, menschliche D
art über den Ursprung, die Beschaffen
und den Entzweck des Weltganzen seyn.

Aber dadurch ist sie noch nicht christliche
matik in der Idee. Welches ist nun, neben jenem
meinen einer Religionswissenschaft, der ihr um diese
res auszeichnenden Beynamens willen zukommende
dere Charakter? Wir versuchen es jetzt, nach de
der Abhandlung über die christliche Moral, zu we
die gegenwärtige das Seitenstück liefern soll, gege
Leitfaden, denselben aufzufinden. Dort nämlich
bemerkt, daß die Idee einer christlichen Sittenlehr
der einer solchen überhaupt nur dadurch sich untersch
könne, daß sie der Begriff einer Wissenschaft vo
Pflichten, nicht für Menschen schlechthin, sondern
drücklich für Christen d. h. für solche Menschen sey,
che und inwiefern sie Mitglieder einer kirchlichen G
schaft, und zwar namentlich der christlichen, sind.
gemäß wird auch die christl. Dogmatik, ihrem Pa
larbegriffe nach, als die zur Wissenschaft erh
pflichtgemäße Denkart über Ursprung, Beschaffe
und Entzweck des Weltganzen, wie dieselbe nicht i

upt dem Menschen, sondern vielmehr insbesondere dem
risten zukommt, aufgefaßt und vorgestellt und vorge-
llt werden müssen. Für die christliche Moral nun er-
b sich hieraus eine particuläre und eigenthümliche Ma-
ie sowohl als Form. Ob das Gleiche, und vielleicht
gar eben dieselbe Form und Materie, auch bey der eben
zubenennenden Dogmatik Statt finde, das wird durch
s zunächst Folgende sich kund thun.

Der besondere formelle Charakter einer christlichen
ittenlehre, aus der Idee derselben geschöpft, war der
ppelte: Sie ist mit Religion verbunden, und: Sie
im moralisch-religiösen Geiste Jesu Christi verfaßt.
s leuchtet auf den ersten Anblick ein, daß die christliche
ogmatik die zuerst erwähnte Eigenschaft nicht mit der
oral der Christen gemein haben kann. Sie ist ja selbst
on Religionswissenschaft; wie dürfte sie doch blos mit
eligion verbunden heißen? Sehen wir aber auf den
rund, aus welchem der christlichen Moral das Merk-
al, eine religiöse zu seyn, zugeeignet wurde, so wird
h leicht erkennen lassen, welches jenem ähnliche und
rwandte Merkmal aus ebendemselben Grunde der
ristlichen Dogmatik zukomme. Denn mit Religion
rknüpft, hieß es, muß die Sittenlehre der Christen
on darum seyn, weil diese eine kirchliche Gesellschaft
lden. Eine solche Gesellschaft aber bedarf nicht nur
erlaßlich des Glaubens an Gott und überhaupt der
eligion, sondern jener Glaube nimmt auch für dieselbe
thwendig, wie ebenfalls in dem frühern Aufsatze an
m dort schicklichen Orte bereits gezeigt worden, die
sondere Gestalt eines Glaubens an ausdrückliche Selbst-

fenbarte Religionswissenschaf
und wie viel dieß besage, wünsche ich a
Theile der öfter erwähnten Abhandlung
aussetzen zu dürfen, damit für die gege
an Raum erspart werde. Ich merke
eben so wichtige, als wesentliche Eigens
sten-Dogmatik hier das Einzige nur an
so weit sie in der Idee einer solchen Dog
ist, es für die letztere noch ganz unbestim
Offenbarungsform, mit welcher diese üb
dig auftreten muß, eine durch mündliche
ches Wort wann und von wem imme
Die Kirche, sie sey, welche sie wolle, al
seines heiligen Zwecks willen durch Ver
und insofern natürlicher, aber dennoch,
lich vorhanden sey, ausdrücklich zu erric
sofern positiver, Verein von Religionsb
dert nicht nur überhaupt, gleich jeder and
ter Tendenz und Wirksamkeit in die

rendes Gegebenseyn versinnlichen läßt, namentlich
denkbar höchste d. h. die göttliche Auctorität, mit
em Worte „Offenbarung" in der gewöhnlichen Be-
tung des Ausdrucks seyn. Weiter aber erfordert nun
h die Kirche, ihrem Wesen nach, Nichts in dieser
sicht; und es bleibt daher, an sich genommen, im-
noch eine große Mannigfaltigkeit der Art und Weise
glich, wie die Idee einer solchen von Gott selbst, oder
ches damit auf Eins hinauskommt, in Gottes Na-
r gestifteten und beherrschten Religionsgesellschaft,
wir eben Kirche nennen, zur Ausführung gebracht
den soll, wiewohl die Weisheit nicht jedes Mittel,
z. B. durch Propheten, oder ein Orakel, durch den
uben an eine nur innere, oder eine auch äußerlich
nommene Gottesstimme, durch eine immer fortgehen-
oder eine auf Einmal für alle Zeiten ausgesproche-
Eingebung, das Wort Gottes an die Menschen ge-
gend vorgestellt werde, für gleich gut und zweckmäßig
ert. Und für die Christen hat hierüber, wie wir
en, die Vorsehung entschieden. Ihnen ist der einzig
ewig geltende Sprecher Gottes Jesus, der Christ,
welchem auch sie und ihre Kirche den Namen führen.
Darum gesellt sich zu jener ersten, aus der Idee
r kirchlichen Gemeinschaft entsprungenen, besondern
nellen Eigenschaft der christlichen Dogmatik, eine ge-
nbarte Religionswissenschaft zu seyn, noch die, ob-
ch in ihrer genauern Bestimmtheit nur empirisch er-
ibare, dennoch eben so nothwendige zweyte, daß sie
solche Wissenschaft namentlich nach der Darstel-
ngsweise Jesu Christi sey, so gewiß, als es

Religionslehre Wahrheit aus Gott sey. Man wird ihm seiner Selbsterklärung gemäß verfahren und mit ihm vollkommen zusammentreffen, wenn man den Satz: „Jesus ist der Christ", nicht zu einem Theile der christlich-religiösen Weltansicht selbst, sondern vielmehr nur zum Thema für die Abhandlung macht, durch welche zur wissenschaftlichen Darstellung dieser Weltansicht, damit sie bey aller ihrer Eigenthümlichkeit zugleich als wahr anerkannt werden könne, nothwendig eingeleitet und vorbereitet werden muß. Was ist aber die dem Christenthum eigene Wesentlichkeit Gottes anders, als Liebe? Und ist es nicht ebenfalls der Geist der Liebe, welcher auch die ganze Sittenlehre als christliche durchweht? In diesem wahrhaft heiligen Geiste also ruhet vornehmlich die Christlichkeit der Dogmatik sowohl, als der Moral; die Liebe ist auch in solcher Beziehung genommen das einzig echte „Band der Vollkommenheit".

Doch so wie sich für die Moral der Christen, dieselbe nach der Idee und in ihrem Particularbegriffe betrachtet, auch eine eigenthümliche Materie fand; so suchen wir billig, um der Parallele willen, nach einer solchen auch in Absicht auf die christliche Dogmatik. Es ist unzweifelhaft gewiß, daß es für die Christen, insofern sie eine eigene Kirchengesellschaft ausmachen, Pflichten gibt, welche weder die Menschheit überhaupt, noch auch irgend ein besonderer nicht-christlicher Theil derselben mit ihnen gemein hat. Gibt es, fragen wir nun, nicht auch Wahrheiten, durch welche sich die christliche Religionswissenschaft von einer solchen überhaupt und, wenn die Idee dergleichen zuläßt, von jeder besondern

Wissenschaft dieses Namens unterscheidet und auszeichnet? Es leuchtet aber bey einem sorgfältigern Nachdenken hierber bald ein, daß die Dogmatik mit der Moral in dieser Hinsicht nicht gleichen Schritt halten kann. Mit Recht nicht nur, sondern nothwendigerweise erkennt man bey allem Eingeständniß, daß die Idee der Pflicht im Allgemeinen für alle Menschen nur Eine und dieselbe sey, dennoch einen particulären Unterschied der Pflichtenlehre z. B. für den Soldaten und Nichtsoldaten, den Gelehrten und Nichtgelehrten, die Obrigkeit und die Unterthanen, die Verehlichten und Ehelosen, an, weil verschiedene besondere Verhältnisse in der menschlichen Gesellschaft auch verschiedene Obliegenheiten erzeugen und herbeyführen. Darf man aber wohl um aller solcher, die Menschen gewissermaßen von einander trennenden und einander entgegensetzenden, Verhältnisse willen eine Verschiedenheit der wahren Religion ihrem Inhalte nach für sie als nothwendig annehmen? Unläugbar ist vielmehr die Wahrheit über jeden Gegenstand, und so auch in der Religion immer nur Eine; und wenn daher z. B. Gelehrte und Nichtgelehrte in ihren religiösen Vorstellungen, nicht etwa blos nach Form und Einkleidung, sondern in Hinsehung des Materiellen und der Sache selbst, von einander abweichen, so kann nur auf einer von beyden Seiten das Richtige und Wahre angetroffen werden. Sollte nun dennoch etwa das Verhältniß der Kirche, je nachdem die Menschen entweder einer solchen überhaupt, oder nicht, oder verschiedenen Kirchen angehören, in dieser Art eine Aenderung und Ausnahme machen, so daß z. B. der Jude und der Christ eine dem Inhalte nach wesent-

lich verschiedene und dabey doch gleich wahre und ächte Religion haben könnten? Schon die Erfahrung spricht dagegen. Denn bey aller materiellen, den Inhalt betreffenden, Eigenthümlichkeit, welche Juden und Christen, und unter diesen wieder jede kirchliche Partey, in ihrem Glauben zu besitzen vermeinen, urtheilen sie doch noch, daß ihre Gegner und überhaupt alle Menschen dasjenige, was ihnen Religionswahrheit heißt, gewiß auch für wahr halten würden, sobald sie es nur gehörig verständen und zu würdigen wüßten. Jeder Religionsbekenner macht mit seiner Ueberzeugung, eben darum, weil sie für ihn Wahrheit enthält, auch Anspruch auf Allgemeingültigkeit. Und wie könnte er auch anders, vermöge des Begriffs von Wahrheit überhaupt? Es ist undenkbar, daß es, was die Materie der Lehrsätze betrifft, zweyerley mathematische, logische, moralische, kurz wissenschaftliche Wahrheit gebe, sobald in jenen Lehrsätzen von einerley Sache gehandelt wird. Das Nämliche gilt also nothwendig auch von der Theologie, welche die Wissenschaft der Religion überhaupt, und von der hier betrachteten Dogmatik, welche die der christlichen insonderheit ausmacht. Beyde haben durchaus einerley Gegenstand, insofern sie beyde Religionswissenschaft sind. Diese Wissenschaft nun leidet zwar, wie jede ähnliche, ihre mannigfaltige Anwendung auf das Besondere und Einzelne in der Welt, inwiefern man dieses aus dem religiösen Gesichtspuncte betrachtet. Aber alle solche Anwendung kann und wird der Nichtchrist, sobald er nur die Wahrheit der Religion überhaupt und die Sachen, oder Personen, auf welche dieselbe angewendet werden

kennt und achtet, eben so, wie der Christ machen:
st es nicht, was die christliche Dogmatik von der Re-
onswissenschaft unterscheidet und jener vor dieser eine
isse Eigenthümlichkeit gibt. Dem Inhalte nach fin-
überhaupt eine besondere Wissenschaft der Religion
t Statt, weil die religiöse Wahrheit als solche im-
nur auf das Ganze der Welt geht, auf alles Beson-
und Einzelne in derselben aber blos, insofern es je-
Ganzen als Theil zugehört; wodurch demnach die
senschaft selbst keineswegs einen erweiterten, ihr au-
em fremden Inhalt bekommt. Daß es bey der Mo-
sich anders verhält, hat darin seinen Grund, daß
ein gewisses Thun und Lassen, jene, die Religion,
die Anerkennung gewisser Wahrheiten fordert und
schreibt. Auch der vernünftige Muhamedaner wird
aller Eigenthümlichkeit seines religiösen Glaubens
noch gern zugestehen, daß der Christ um seiner, ihm
nen, kirchlichen Verhältnisse willen Manches thun
se, was er zu unterlassen hat, und umgekehrt; wor-
dann für die christliche Moral ein besondrer Inhalt
Unterschied von der muhamedanischen entspringt.
r nicht so in Rücksicht des Glaubens. Anwenden z.
auf Muhameds und auf Jesu Leben können jene bey-
Kirchengenossen die Religion. Soll aber diese An-
dung von rechter Art und wahr seyn, so wird sie auch
beyde dieselbe nach ihrem Inhalte seyn; denn die
hrheit über einerley Gegenstand kann nicht zweyerley
leich enthalten. Was demnach wahr ist im Religi-
glauben des Christen, das ist es in dem des Muha-
aners ebenfalls, und für alle der Sache kundige und

wahrheitliebende Menschen; was aber in einer [illegible] Glauben diesen Charakter des Allgemeingültigen nicht ha-ben, das würde auch überhaupt nicht wahr seyn. Dan-nen gibt es, obgleich eine angewandte Religionslehre von allerley Inhalt und zu allerley Behuf, dennoch keine, ih-rer Materie und den eigentlichen Glaubenssätzen nach so zu benennende, besondere Religionswissenschaft. Un-dessen ungeachtet kann man nicht nur, sondern muß an der christlichen Dogmatik auch in materieller Hinsicht eine entschiedene und überaus wichtige Eigenthümlichkeit zuge-stehen, sobald es gewiß und ausgemacht ist, daß sie wirk-lich und nach ihrer Begebenheit in diesem Stücke der Idee entspreche. Denn da es bis jetzt noch von keiner nicht-christlichen Glaubensart erwiesen ist, daß sie dem Inhalt nach mit der Religionswissenschaft überhaupt vollkommen identisch sey, so kommt dieser Vorzug der christlichen, wenn sie denselben in der That besitzt, so viel man weiß, ganz allein zu; und eben dieser Vorzug wird dann die größte Würde und Wichtigkeit haben, weil sie vermöge desselben die einzige pflichtgemäße, das will sagen, die einzige durchaus wahre Lehre des religiösen Glaubens ist. Er gebühret ihr nicht, dieser Vorzug, so bald sie entwe-der mehr, oder weniger, als die Religionswissenschaft an sich, enthält. Ob er ihr aber gebühre, das kann nicht in dem gegenwärtigen Abschnitte, sondern muß in dem dritten und letzten zur Entscheidung gebracht wer-den. Jetzt hatten wir nur zu zeigen, welche Natur und Beschaffenheit die christliche Dogmatik, der Idee einer Religionswissenschaft gemäß, haben solle; nächstdem ist aufzuweisen, welche sie der Erfahrung gemäß, die den

abstracten Begriffe einer solchen Wissenschaft zum Grunde liegt, wirklich hat, und dann endlich wird und muß sich ausmachen lassen, ob und wie die Wirklichkeit jener Dogmatik mit ihrem idealen Wesen übereintreffe und demnach der Special- und Particular-Begriff derselben zu einer, diese beyden Begriffe in sich fassenden, Definition vereinigt werden möge. Der Particularbegriff nun von ihr ist durch das Bisherige vollendet, und wir werden uns alle seine, bis hieher einzeln betrachtete, Merkmale jetzt, zum Schlusse dieser Abtheilung, in ihrer ordentlichen Gesammtheit vergegenwärtigen, wenn wir sagen: Die christliche Dogmatik, wie sie seyn soll, ist die im Gewande der Offenbarung und im Geiste Jesu Christi dargestellte, dem Inhalte nach mit der Idee einer solchen völlig zusammenfallende, Wissenschaft der Religion. In der zunächst folgenden Abtheilung haben wir es ausschließlich mit dem Specialbegriffe derselben zu thun.

Dieser Begriff der christlichen Dogmatik steht, wie schon öfter erwähnt, unter der abstracten Vorstellung von einer Religionswissenschaft überhaupt. Der durch die Erfahrung der Vergangenheit und der Gegenwart gegebene Stoff zu dieser Vorstellung ist so außerordentlich reich an Umfang und Mannigfaltigkeit, daß man bey den fast unzähligen Glaubensarten, welche zum Theil jetzt noch unter den Menschen herrschend, zum Theil nur noch aus der Geschichte bekannt sind, beynahe daran verzweifeln möchte, ob sich wohl ein auf sie alle passender Geschlechtsbegriff der Religion und Religionswissenschaft auffinden lasse. Der letztere zwar würde mit dem erstern

zugleich gefunden seyn, weil, wie schon bemerkt worden, die Wissenschaftlichkeit am Gegenstande selbst Nichts verändert, sondern ihm nur die dem Denker befriedigende Einrichtung und Gestalt gibt. Aber was ist Religion überhaupt in Beziehung auf alle ihre, unter einander so verschiedene, Formen und Erscheinungen in der Menschenwelt? Wir würden vielleicht richtig darauf antworten, wenn wir sagten: Sie ist diejenige menschliche Denkart, nach welcher der Mensch einem unsichtbaren höchsten Wesen mit allen Dingen unterworfen und zu allem Gehorsam verpflichtet zu seyn glaubt. Indeß da es uns hier auf den generellen Begriff der Religion, welcher ohnehin nur empirisch wahr heißen und auf die innere Wahrheit der Religionswissenschaft keinen unmittelbaren Einfluß haben kann, blos insofern ankommt, als auch unter andern der Specialbegriff der christlichen Dogmatik darunter enthalten seyn muß; so dürfen wir uns, wie dieß auch in der frühern Abhandlung in Rücksicht der christlichen Moral bereits geschehen, gerechterweise mit derjenigen Vorstellung befriedigen, welche die Lehrer jener Dogmatik bisher immer, oder doch insgemein, als den ächten Geschlechtsbegriff der Religion ansahen und gebrauchten. In Absicht auf die Moral empfingen wir Geschlechts- und Art-Begriff auf Einmal, indem wir uns zu diesem Behufe der in dem allgemein bekannten und berühmten Reinhardischen Lehrbuche gegebenen Definition der christlichen Sittenlehre bedienten. Es sey uns, um der Kürze willen, erlaubt, hier ein Gleiches zu thun. Der sel. Reinhard ist ja, wie wir wissen, durch einen sei-

Verehrer auch schriftlicher Lehrer der christlichen Dog-
tik geworden. Wie definirt er nun als solcher seine
issenschaft? Wenn wir die beyden, getrennt und nach
ander von ihm aufgestellten Begriffe, den der Reli-
n überhaupt, und den der geoffenbarten insbesondere,
lche, nach ihm, durch das Christenthum erst vollendet
rden ist, mit einander verbinden; so wird die Rein-
rdsche Definition der christlichen Glaubenswissenschaft
oa folgende seyn: Die Wissenschaft der von
ott den Menschen auf außerordentliche
eise nach und nach, durch Jesum Chri-
um aber in ihrer höchsten Vollkommen-
it bekannt gemachten Art, Gott zu erken-
n und zu verehren. Es möchte sich wohl fragen
ssen, ob nicht die Verehrung Gottes in dem allgemei-
n Begriffe der Religion ein überflüssiges Merkmal sey,
r dieselbe einerseits mehr zur Religiosität, als zur Re-
gion, im objectiven Sinne des Ausdrucks, welcher hier
r einzig passende ist, gehört, anderseits auch aus der
rkenntniß des höchsten Wesens, welches den Namen Gott
rdient, von selbst herfließt; aber diese Frage zusammt ih-
r Entscheidung hat für die gegenwärtige Untersuchung,
e sich nicht sowohl mit dem Geschlechtsbegriffe der Reli-
ion, als vielmehr nur mit dem Gattungsbegriffe der
ristlichen Glaubenslehre, beschäftiget, ein zu geringes
nteresse, um uns lange aufhalten zu dürfen. Wir fra-
en dagegen mit allem Rechte hier darnach: Welches
nd diejenigen besondern Merkmale, durch welche die
bige Definition die Wissenschaft des christlichen Glau-
ens von einer Wissenschaft des Glaubens überhaupt un-

terscheidet? Es sind aber diese augenscheinlich folgende drey: 1) Die christliche Glaubenswissenschaft ist eine von Gott den Menschen auf außerordentliche Weise mitgetheilte d. i. eine geoffenbarte; 2) die Offenbarung derselben ist nach und nach geschehen, in welcher Hinsicht die drey Religionsformen, die patriarchalische, die mosaische und die christliche, die letzte demnach im engern Sinne so benannt, als die allmählig immer höhern steigenden Grade der in der weitern Bedeutung so zu benennenden christlichen Glaubenslehre vom sel. Reinhard angenommen und aufgeführet werden; und 3) eben diese religiöse Offenbarung ist durch Jesum Christum zur höchsten Vollkommenheit gebracht worden. In der Betrachtung des von eben demselben Theologen, an dessen Autorität wir uns auch jetzt halten, für die frühere Abhandlung entlehnten Specialbegriffs der christlichen Sittenlehre konnte uns das formelle Merkmal der Geoffenbartheit durch Gott zur Charakterisirung dieser Sittenlehre genügen, weil wir den Inhalt und die Materie der Moral nicht nur in jenem Begriffe, überhaupt genommen, richtig bezeichnet fanden, sondern auch der Erwartung gemäß, mit Recht voraussetzen durften, daß die allgemeinen sowohl als besondern Pflichten des Christen, welche den ganzen Inhalt der christlichen Moral ausmachen, aus dem (moralischen) Unterrichte Christi und seiner Apostel, auf welchen allein der erwähnte Specialbegriff sich berief, ohne große Schwierigkeit rein und vollständig sich entwickeln lassen; wogegen uns der Umstand, daß die Sittenlehre des Christenthums namentlich eine von Gott geoffenbarte sey, welcher den Begriff derselben

ee der Moral sogar in Widerspruch zu bringen
s höchst bedenklich vorkommen mußte. In
er christlichen Dogmatik verhält es sich anders.
durch unsere Untersuchung im ersten Abschnit-
twärtigen Aufsatzes bereits ergeben, daß das
von Gott geoffenbart zu seyn, eben so verstan-
s vernünftigerweise auch von der christlichen
gelten kann, schon nach dem, der Idee einer
issenschaft überhaupt angemeßnen, Particular-
icht nur der christlichen, sondern jeder kirchli-
schaft dieses Namens, zur Form derselben
gehöre. Wir können daher nicht die christli-
ik durch jenes einzige Prädikat in ihrem Spe-
für charakterisirt genug, ja überhaupt nur
risirt ansehen. Demnach bleiben uns zu die-
von den drey vorhin angeführten Merkmalen
y letztern, nach welchen die Offenbarung der
Glaubenslehre theils allmählig und in verschie-
den geschehen, theils durch Jesum Christum
rden, noch übrig. Aber auch diese lassen sich,
e etwas genauer betrachtet, leicht wieder zu
nden. Denn da die so eben erwähnten Pe-
aus dem Vorhergehenden erhellet, keine an-
ls die der patriarchalischen und der mosai-
nsverfassung, welche beyde dem sogenannten
nente angehören, die göttliche Offenbarung
aber, inwiefern man sie der alttestamentli-
tsetzt, im ganzen Neuen Testamente gesucht
legt; so kann man, gestützt auf die, gewiß

St. M

auf die christliche Dogmatik hingegen wird es z
Behufe allein nur erforderlich seyn, wie und
chen Bedingungen die Identität ihres Inhalts
jenigen, den die Religionswissenschaft überhau
haben muß, erkannt und ausgemacht werd
Dieß nun ist, wie wir schon wissen, der Gegen
sers dritten und letzten Abschnitts, zu welchem
jetzt unverzüglich übergehen.

Die Schwierigkeit, die beyden bisher en
Begriffe der christlichen Dogmatik, den Partic
Specialbegriff derselben, in eine solche Verei
bringen, daß aus beyden zusammengenommen
wahre und vollständige Definition jener Wissensc
Ziel unsrer ganzen gegenwärtigen Abhandlung,
Sicherheit erlangen lasse, ist, obgleich dieser Be
bis jetzt nur noch ein einziger Umstand, die durch d
Idee einer Religionswissenschaft überhaupt be
Particularbegriff unerlaßlich geforderte völlige
des Inhalts der Christendogmatik mit dem eine
Wissenschaft, im Wege steht, dennoch, wie a
angedeutet worden, eine doppelte. Denn da
cialbegriff dieser Dogmatik für die Ausmittelung
halts derselben nicht die erwähnte Idee, sondern
stimmte Schriftensammlung, die christliche, sc
so genannte, Bibel, zum Grunde legt; so fräg
zuvörderst: wie und wodurch soll man darübe
werden, daß die hier gegebene Schriftensammlun
bloß historische Erkenntnißquelle, überhaupt nic
ders, als was die Idee der Religion, welche
nicht historischer Natur ist, in sich schließt, für

en Glauben des Christen enthalte, und alsdann noch: und nach welchen Regeln soll nun eben diese Samm- von heiligen Schriften bey der unter den christlichen ologen selbst zugestandenen Verschiedenartigkeit ihrer andtheile zu einer solchen Einheit und Uebereinstimmung Absicht auf die Glaubenslehre der Christenheit ge- ht werden, daß dieselbe, wenn sie einen mit der Re- nsidee völlig gleichen religiösen Inhalt hat, ein in selbst einiges getreues Zeugniß für denselben ablegen te? Daß das Erstere, die Gewißheit über das gänz- Zusammentreffen einer Schrift mit dem Inhalte der gionsidee, an sich genommen gar nichts Unmögliches leuchtet ein, so bald man erwäget, daß, so gewiß Idee vorhanden ist, diese sich auch schriftlich muß ellen lassen; und es wird, wenn sich eine solche Dar- ng derselben einmal vorfindet, offenbar nun einer- wenigstens in Rücksicht der Erkenntniß des Inhalts, , ob Jemand die Wahrheiten der Religion unmittel- in der Idee, oder mittelbar nach Anleitung einer, Idee aussprechenden Schrift für sich zur Wissen- t bringt. Es erhellt aber hieraus zugleich auch das ige, durch die Natur der Sache selbst begründete, ältniß der Schrift und der Idee, wenn es darauf, ier, abgesehen ist, über die Identität ihres beyder- en Inhalts ein gültiges Urtheil zu fällen. Man bey diesem Urtheile natürlicherweise, nicht von der ift zur Idee, sondern umgekehrt von dieser zu jener Uebergang machen. Denn die Schrift ist nicht in der , aber allerdings wohl kann die Idee in der Schrift alten seyn. Ob nun dieß wirklich der Fall sey, oder

nicht, das ist unläugbar eine Frage, zu deren Be
wortung schon vor aller Untersuchung der Schrift die
kenntniß des Inhalts der Idee, mithin auch eben
Erkenntniß aus der Idee, vorausgesetzt wird. Der na
türliche, einzig vernunftmäßige Gang der Sache ist
hier dieser: Wenn man darnach fragt, ob eine in Sch
urkunden gegebene Glaubenslehre mit der durch die
der Religion bestimmten völlig einerley enthalte, so
man zuvörderst mit dieser Idee und ihrem wahren
ganzen Inhalte bekannt seyn; nach allen Regeln ein
funden Auslegungskunst macht man sich nun an
dem religiösen Inhalte der erwähnten Urkunden be
und endlich faßt man unparteiisch und mit Se
das Urtheil ab, ob die in beyden enthaltene Reli
lehre vollkommen dieselbe sey. Was zwar die blo
folge dieser drey Handlungen anbetrifft, läßt sic
insofern die Ordnung derselben umkehren, als m
Entscheidung der vorhin angezeigten Frage mit de
suchung des religiösen Inhalts der Urkunden ver
des generellen, seiner Wahrheit nach noch ungep
Begriffs von Religion den Anfang machen, da
sich eine richtige und genaue Kenntniß der Idee de
gion, welche der einzig wahre Universalbegriff von
ist, verschaffen, und jetzt, vermöge der unbefa
und sorgfältigen Zusammenhaltung ihres beyder
Inhalts, des der Idee und des der Urkunden, da
geführte Endurtheil bilden und festsetzen kann.

Aber in Ansehung des innern Verhältnisses jene
stesbaun... n unter einander, wie von dem Unte
des Werths der Schrifturkunde und der Idee für d

ımmung dessen, ob sie beyde gleichen religiösen Inhalt
ıen, die Rede ist, behält nothwendig immer die letz-
: vor der erstern den Vorzug; und zwar aus dem Grun-
weil die letztere, die in ihrer Art einzige Religionsidee,
gewiß sie vorhanden ist, so gewiß auch die einzig wahre
ligion enthält, die religiösen Urkunden hingegen, deren
le und vielerley möglich sind, auch eine entweder nur
n Theil, oder sogar ganz und durchaus falsche Reli-
ınslehre enthalten können: müßte man aber glauben,
ß jene Idee überall noch nicht vorhanden, oder gar nie
t Gewißheit zu erlangen und auszumachen sey, so wür-
sich bey allem Besitze und Gebrauche der zahlreichsten,
lleicht auch vortrefflichsten, Religionsurkunden die Fra-
, ob deren Inhalt mit der religiösen Wahrheit zusam-
ntreffe, oder nicht, schlechterdings nicht beantwor-
lassen. So erkannten wir nun im Allgemeinen, wie
d wodurch man sich die Gewißheit über die Identität
s Inhalts der Idee der Religion und der Christenbibel
n Behuf der Auffindung einer ihnen beyden angemeß-
ı, und hiermit einer ihrem Particular- und Special-
griffe nach, was die Materie und den Inhalt betrifft,
llig gleichen christlichen Dogmatik, verschaffen könne
d solle. Aber diese Christenbibel hat, wie bekannt,
: besondere Eigenschaft an sich, ein aus verschiedenarti-
n Theilen zusammengesetztes Ganzes zu seyn. Wie
d nach welchen Regeln, fragten wir daher ferner noth-
ndig, soll man mit dieser Bibel verfahren, um sie,
ıter der Voraussetzung, daß sie eine solche, ihrem In-
lte nach mit der Religionsidee vollkommen harmoni-
ıe, christliche Dogmatik, welche doch auch in ihrer

Art nur Eine seyn kann, in sich befasse, für dieselbe zu einigen getreuen Zeugin zu machen? Ueberhaupt betrachtet kann dieß offenbar nicht anders geschehen, als durch eine solche Unterordnung aller verschiedenen Theile zum Ganzen unter Einen von ihnen, den man für den eigentlichen Sitz der christlichen Glaubenslehre zu halten hinlängliches Recht hat, welche uns Anweisung gibt, wie und in wie weit man einen jeden derselben dazu gebrauchen könne, das wahrhaft Christliche aus seinem religiösen Inhalte herauszufinden: denn nur auf diese Weise wird das Mannigfaltige der biblischen Religionslehren zu der hier erforderten Einheit gebracht. Und ein solches Verfahren, namentlich in Rücksicht des A. und N. T., dieser beyden heterogensten Bestandtheile unsrer heiligen Schrift, haben nicht nur längst schon die christlichen Theologen beobachtet, sondern hat bereits diese heilige Schrift durch mehrere von ihren Verfassern (S. 2 Tim. 3, 15—17. 2 Petr. 1, 19—21. Ebr. 1, 1. 2.) selbst für sich empfohlen und angeordnet. Welcher aber unter allen Bibeltheilen derjenige allein und ausschließlich sey, nach welchem die übrigen sammt und sonders in Betreff der Christlichkeit ihres religiösen Inhalts geprüft und in Gebrauch genommen werden müssen, auch dieß kann uns jetzt keinen Augenblick lang zweifelhaft bleiben. Welchen sonst dürften wir wohl mit Recht dafür ansehen, als den, in welchem uns der Religionsunterricht Jesu Christi selbst, welcher allein, so wie der göttliche Stifter und Herr der christlichen Kirche, so auch der himmlische Verkündiger ihrer Lehre überhaupt, und ihrer Glaubenslehre insonderheit ist, getreulich aufbewahrt wurde? Ja.

ist es einen in sich wahren Religionsglauben des Christenthums, woran uns die strengste Vergleichung des einen Evangeliums mit der allgemeingültigen Idee der Religion nicht zweifeln läßt, so muß, so kann und darf man denselben bey demjenigen nur suchen, welcher nicht bloß selbst unwiderlegt und unwiderleglich von sich zeugte: „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben!" sondern auch auf die Frage an seine ersten vertrautesten Schüler: „Wollet ihr auch weggehen?" von einem derselben im Namen Aller das gewiß aus dem lautersten Quell eines ihm ganz geweiheten Herzens hervorströmende Zeugniß: „Herr, wohin sollen wir gehen? Du hast Worte des ewigen Lebens! zur ewig denkwürdigen Antwort erhielt. Wir finden seinen Religionsunterricht bekanntlich in den biographischen Nachrichten, welche uns in der heiligen Schrift des N. T. über ihn noch aufbehalten sind. Ehe wir aber noch in Rücksicht desselben für den Gebrauch der einzelnen Theile unsrer Bibel zur Ausmittelung der christlichen Dogmatik das Nähere bestimmen, müssen wir darüber zu eben diesem Zwecke zuvor im Allgemeinen folgendes in Erinnerung bringen: 1) Dieser Unterricht ist unläugbar volksmäßig und selbst da nicht gelehrt und schulgerecht, wo Jesus nicht in Gleichnissen zum Volke redet, sondern seinen Esoterikern (s. Mark. 4, 11.) die Geheimnisse des Himmelreichs eröffnet; schon darum kann er nicht unmittelbar und so, wie er lautet, für Wissenschaft des Glaubens und namentlich für christliche Glaubenswissenschaft gelten; 2) ebenderselbe hat seine nicht minder unläugbare Zeiten und Orts-Gemäß-

allerdings seine, wie fragmentarisch und ordnungslos immer uns aufbehaltenen, und wie eigenthümlich immer nach seinem so eben vorhandenen Unterrichtszwecke gestalteten, Glaubensaussprüche vollkommen hin; ja vielmehr, alle seine Predigt, von welcher er selbst sagt: „die Worte, die ich rede, die sind Geist und sind Leben!", und welche augenscheinlich so beschaffen ist, daß sie nicht sowohl den Religionsinhalt, als nur das rechte Wesen der Religion, nämlich ihr durchgängiges Moralisch-Bedingtseyn, darstellt, und demnach nicht sowohl Religion direct kennen, als nur über Religion richtig denken und gesinnet seyn lehret, soll und kann bloß dazu dienen, jene Ueberzeugung von der Identität seiner Wissenschaft des Glaubens mit der nach der Religionsidee zu bildenden Wissenschaft sich zu erwerben. Eben darum aber müssen die weiteren Ausführungen und überhaupt die anderweitigen, von gleichem Geiste beseelten, Lehren und Aussprüche über Glaubensgegenstände, welche wir bey seinen Aposteln im N. T., und hie und da sogar in den Schriften des A. T. antreffen, nicht von uns ungebraucht liegen gelassen, sondern vielmehr als schätzbare Beyhülfe zur vollständigern Auffassung und Darstellung seiner religiösen Denkart getreulich und mit herzlichem Danke benutzt werden. Nur, daß dieses mit gebührender Sorgfalt und in der gehörigen Ordnung geschehe! Und dazu wollen und müssen wir hier noch im Allgemeinen die erforderlichen Regeln uns vorhalten, welche ungefähr folgende sind:

1) Man beachte und halte fest den wesentlichen Unterschied des A. und N. Testa-

ments? Daß es einen solchen Unterschied der beyden Haupttheile unsrer heiligen Schrift wirklich gebe, bedarf hier keines Beweises. Es ist eben der, dem Christenthume eigenthümliche, Sinn der Liebe; im Verhältniß des Menschen zum Menschen einer reinen, allgemeinen und eifrigthätigen Menschenliebe, und im Verhältniß Gottes und des Menschen der Sinn einer väterlichen Liebe von Seiten jenes gegen diesen, einer kindlichen von Seiten dieses gegen jenen, was das Christenthum namentlich vom Judenthum nach seinem Wesen unterscheidet und über dasselbe unendlich erhebt. Der alte bekannte Gegensatz von Gesetz und Evangelium reicht hier nicht zur genauen und vollständigen Scheidung aus; so wie denn auch die Theologie der Vorzeit es anerkannte, daß trotz diesem Gegensatze Beydes, Gesetz und Evangelium, in beyden Religionsurkunden, den vorchristlichen des A., und den nachchristlichen des N. T., vorgefunden, mithin nicht diese durch jenen eigentlich und dem Wesen nach von einander geschieden würden. Treffender und umfassender hat der Apostel die wesentliche Verschiedenheit des A. und N. Bundes bezeichnet, welcher den erstern für eine Religionsverfassung im Buchstaben, den letztern für eine geistige erklärt. Denn was kann dieß anders bedeuten, als, daß im Judenthum der Zwang eines, wie von Obrigkeits wegen publicirten Gottesgesetzes, im Christenthum der Geist eines Glaubens, einer Liebe und einer Hoffnung herrschet, welcher aus freyer Gemüthsstimmung für die göttliche Wahrheit hervorgehen, und unter welchen die Liebe das Größte, das Wichtigste und die beyden andern selbst erst Bedingende und zum Theil

Erzeugende ist? Wir können und wollen nicht läugnen, daß in den alttestamentlichen Schriften einzelne religiöse Aussprüche vorkommen, welche vom Geiste des Christenthums eingegeben heißen, und einzelne Charakterzüge von dort belobten Personen, welche auf den Ruhm einer christlichen Tugend und Frömmigkeit Anspruch machen dürfen. Aber wir sehen uns dagegen auch genöthiget, zu behaupten, daß ein wahrer Hauptartikel des christlichen Glaubens und eine durchaus christlich gesinnte Person sich im A. T. nicht finde. Das Gesetz ist nur gut, so sein Jemand recht brauchet. Das A. T. kann bloß, und zwar wenigstens nicht anders, als daß man zuvor seinem Buchstaben den Geist des Christenthums einhauche, für den Zweck des N. T. benutzt werden.

2) Man unterscheide und sondere die Religionslehre Jesu Christi vom christlichen Glauben seiner Apostel! Sehr Vieles im Einzelnen und Manches im Ganzen, namentlich das Festhalten an der Nothwendigkeit der Verbindung des Glaubens mit der Liebe, wodurch die Religiosität moralisch bedingt wird, und den Umstand, nicht die Christen-Dogmatik mit der für den Menschen schlechthin gültigen Religionsidee, nicht das Christenthum mit der Philosophie überhaupt, ausdrücklich in Gegensatz zu stellen, haben die Apostel allerdings mit Jesu gemein; aber darum sind dennoch ihre beyderseitigen Glaubensansichten keinesweges durchgängig dieselben. Es ist hier nicht Raum genug dazu, entweder umständlich zu beweisen, daß eine Scheidung derselben schlechterdings nothwendig sey, oder ausführlich zu zeigen, worin ihr ganzer Unterschied bestehe;

wir müssen jedoch wenigstens einige allgemeine Momente dieses Unterschieds, um die gegebene Regel theils zu begründen, theils zu erläutern, vor Augen legen. Zuvörderst also bemerken wir dieß: Die eigentlichen Religionsvorträge Jesu, dergleichen bey weitem die meisten in der evangelistischen Synopsis vorkommen, bestimmen lediglich das richtige, nämlich das moralisch-religiöse, gegenseitige Verhältniß Gottes und des Menschen, wogegen die apostolische Predigt allen Glauben und Wandel des Christen an die Person Jesu Christi knüpft; was auch für sie, welche ihre gesammte religiöse Ueberzeugung nur vermittelst ihres Messiasglaubens verändert hatten, eben so verzeihlich, als natürlich war. Bey Jesu ferner ist Gott der himmlische Vater aller Menschen, und der Mensch des Menschen Bruder in Gott; bey seinen Aposteln ist jener der Vater des Christen durch Jesum, den Messias, und der Bruder nur ein solcher in Christo d. h. nur der Christ für den Christen: so wie daher auch die Ausdrücke „heilig, gottgeliebt, auserwählt" und ähnliche, auf Menschen bezogen, nur in dem gleich particularistischen, jüdisch-christlichen, Sinne von den Aposteln gebraucht werden. Nach Jesu Vorstellung endlich ist das die religiöse Bestimmung des Menschen versinnlichende Gottesreich inwendig im Menschen und ein äußeres nur von innen heraus, durch Glauben und Thun; die Apostel dagegen lassen nur den Christen das höchste Gut des Menschen, volle Glückseligkeit des Frommen, in einem zu bestimmter Zeit und bald zu verhoffenden sichtbaren Reiche des Messias Jesus vom Himmel herab auf der verwandelten Erde erwarten. Glaube, Liebe, Hoff-

nung sind, näher beleuchtet und unparteiisch geprüft, s
was ganz Anderes in Jesu und in seiner Apostel Evange-
lium, und man muß den heiligen Geist des Christen-
thums aus der Beschränkung der apostolischen Messias-
lehre, wirklich eindringend in des Himmelreichs Geheim-
nisse, hervorheben, um ihn zum freien Geiste einer
gemeingültigen Religionslehre ausbilden zu können.

3) Man halte sich, um den reinen Glaubensbegriff Jesu zu finden, selbst unter seinen Lebensbeschreibern mehr an die drey vordern, als an Johannes! Die Eigenthümlichkeit des Johannischen Evangeliums kann kein Unbefangener läugnen. Für die christliche Dogmatik geradezu enthält dasselbe, so apostolisch-dogmatisch es auch immer, seiner Haupttendenz nach, selbst ist, so wenig, daß, wenn es das einzige uns noch aufbehaltene wäre, wir von der, übrigens in ihm auch öfters genannten und gerühmten Lehre Jesu Christi uns schwerlich einen recht deutlichen, geschweige denn einen hinlänglich vollständigen Begriff bilden könnten; und insofern man die religiöse Denkart dieses göttlichen Weisen fast ebenso sicher und klar aus seinem Wandel, als aus seinen Vorträgen, vernehmen kann, so kommen in demselben ebenfalls Gemüthsäußerungen des von Johannes gepriesenen Gottessohnes vor, welche sich mit dem Charakter des in den drey harmonischen Evangelien weit natürlicher sprechenden und handelnden Menschensohns kaum noch vereinbaren lassen. Die Johannische Christologie mag allerdings ungeachtet ihrer Singularität, und sogar vermöge derselben, da sie doch mit den Berichten der übrigen Evange-

[illegible] wenigstens keinen ganz unauflöslichen Widerspruch. [illegible], diesen zu einer desto kräftigern Bestätigung die[illegible], je weniger sie auf diesen Zweck ausdrücklich hinzu[illegible]eiten scheint. Allein sowohl sie selbst, diese Christo[illegible]ie, als auch dasjenige, was für das reine und ei[illegible]ntliche Christenthum theils in ihr gegeben, theils mit [illegible] verbunden ist, kurz der ganze Johannische Christus, [illegible] seiner Person und Lehre betrachtet, muß, um der [illegible]hrheit gemäß erkannt und auf eine für die christliche [illegible]matik zweckmäßige Weise beurtheilt und gebraucht [illegible]den zu können, einer nach dem vereinten, historisch [illegible]euen Zeugnisse des Matthäus, Marcus und Lucas [illegible]estellten Prüfung unterworfen werden.

Jetzt dürfen wir wohl hoffen, in der Kürze, wel[illegible] eine bloße Abhandlung erlaubt, Alles gesagt zu ha[illegible], was zu wissen nöthig ist, um zwischen dem Particu[illegible] und Specialbegriffe der christlichen Glaubenswis[illegible]schaft Frieden und Einheit zu stiften. Ihrer Form [illegible] erscheint diese Wissenschaft als Eine nach beyden [illegible]griffen von selbst schon, da der unter der Idee der [illegible]igionswissenschaft stehende Particularbegriff derselben [illegible] beyden formellen Eigenschaften, im Gewande der [illegible]fenbarung und nach der Darstellungsweise Jesu Christi [illegible]zutreten, für sie eben sowohl fordert, als ihr, durch [illegible] Erfahrung gegebener Specialbegriff sie ausdrücklich [illegible]sich schließt. Nur was Materie und Inhalt betrifft, [illegible]nte man beyde auf den ersten Anblick darum für un[illegible]reinbar halten, weil der Begriff einer besondern Reli[illegible]onsidee nach der Idee einer solchen Lehre überhaupt ab-

gefaßt völlige Gleichheit des Inhalts für jene mit
unerlaßlich verlangt, welche dagegen in dem Spe
griffe der christlichen Dogmatik, wiewohl nicht en
den geläugnet, doch auch keineswegs behauptet
und diese Verschiedenheit beyder Begriffe, obsc
nicht unausbleiblich einen Widerstreit derselben begr
mußte dennoch zum Behuf ihrer hier gesuchten Be
gung um so umständlicher erwogen und um so ge
wo möglich, ausgeglichen und aufgehoben werde
sichtbarer und auffallender die gewöhnliche Ausfü
jener Dogmatik nach ihrem Specialbegriffe es be
daß die Meinung, diese Dogmatik müsse, gleich
eben darin ihr größter Vorzug bestehe, mehr ent
als die für alle Menschen gültige Religionswisse
unter den christlichen Theologen von jeher bis j
herrschendes Vorurtheil war. Die gegenwärti
handlung bestreitet nicht ausdrücklich dieses Vor
weil sie durchgängig nicht polemisch ist; und gewi
ßen widerlegt es sich selbst, indem man auch mit d
für genommenen eigenthümlichen Inhalte des Cl
glaubens dennoch auf Gültigkeit für alle Mensch
spruch macht und zugesteht, was sich nicht läugne
daß die Lehre von Gottes Wesen, Eigenschaften un
ken, unstreitig die vornehmste von allen Glaubens
aus der sogenannten natürlichen Theologie für di
fenbarte christliche entlehnt werden müsse. Aber
wendig war es für jene Abhandlung, entgegen de
sagten theologischen Vorurtheile, welche übrig
Specialbegriffe der christlichen Dogmatik nicht w
ausgesprochen steht, zu zeigen, wie und auf w

[illegible] eine dem Inhalte nach mit der allgemeinen Reli[illegible]wissenschaft vollkommen übereinstimmende Wissen[illegible]haft des christlichen Glaubens aus den der Christenheit [illegible]eiligen Urkunden geschöpft und entwickelt werden könne. [illegible]an muß zu dem Ende, wie wir gesehen haben, zuvör[illegible]erst aus den in den drey ersten Evangelien am treuesten [illegible]s wiedergegebenen religiösen Aeußerungen Jesu durch [illegible]ort und That, gesondert von allem Zufälligen, was [illegible]m unvermeidlich anhängt, den reinen Glaubensbegriff [illegible]ieses erhabensten aller Wahrheitslehrer unter den Men[illegible]chen, dessen Identität mit der Idee der Religion sich [illegible]icht in der Einleitung zur Wissenschaft nachweisen läßt, [illegible]ntnehmen, alsdann damit Alles dasjenige, was in den [illegible]ten der biblischen Evangelien, in der Apostelgeschichte [illegible]nd den apostolischen Briefen, selbst das Schlußgedicht [illegible]er neutestamentlichen Schriftensammlung nicht ausge[illegible]ommen, und sogar in den kanonischen Büchern des A. [illegible], zu gleichem Zwecke sich eignet, in gehöriger Ord[illegible]nung verbinden, und nun endlich aus diesem ganzen [illegible]orrathe von tauglichen Materialien zum Aufbau einer [illegible]hristlichen Religionswissenschaft, wozu man übrigens in [illegible]aterialer sowohl als formaler Hinsicht die Bekanntschaft [illegible]it dem, was zur allgemeinen Wissenschaft der Religion er[illegible]rdert wird, nicht wird entbehren können, das gewünschte [illegible]octrinale Gebäude selbst zusammenfügen und aufrichten. [illegible]o würde dann der Particular- und Specialbegriff der [illegible]ristlichen Dogmatik der That nach zu Einem verbunden [illegible]scheinen, und die dabey zum Grunde liegende, aus [illegible]yden Begriffen vereinte, und darum auch beyde verei-

nende, die zuletzt aufzustellende Definition jene[r] [Wissen]schaft wäre folgende: Die christliche Dogmatik i[st] vermittelst der dem Christen hei[ligen] Schrift im Gewande der Offenbarun[g] im Geiste Jesu Christi dargestellte, [Wissen]schaft der Religion.

Keine Rechtfertigung der gefundenen un[d] aufgezeigten Definition, sondern bloß eine [Be]tung zu der für die Ausführung derselben unent[behrlichen] Sonderung des Dogmatischen und Moralisch[en] Lehrvorträgen Jesu und der Bibel überhaupt jedoch, auf jene Definition gegründet, ihr [...] wieder zu einer Art von Rechtfertigung angede[ihen] wollen wir hier wegen der Wichtigkeit der Sac[he] der Aehnlichkeit willen mit der frühern Abha[ndlung] hangsweise noch beyfügen. Man begreift Beydes, die christliche Moral und Dogmatik, gemeinschaftlichen Namen der christlichen Rel[igion] mit Recht insofern zusammen, als beyde u[...] und innigst verbunden den Unterricht Jesu Chr[isti] chen, und daher das Christenthum, als Lehre auch beyde in sich schließt. Schon bey de[n] und vorzüglich in den Paulinischen Briefen Glaubens- und Sittenlehren einigermaßen ge[...] die völlige Scheidung derselben aber, durch nun zwey ausdrücklich gesonderte Wissenschaft[en] anfingen, ist, wie bekannt, sehr spät erst in [...] chen Kirche zu Stande gekommen. Indeß w[...] gebräuchliche Zerfällung der christlichen Th[eologie] Dogmatik und Moral nicht sicher und genau [...]

te es nicht seyn. Man wies der erstern Alles dasje-
an, was der Christ zu glauben, der letztern das,
er zu thun hätte. Aber war denn nicht bey dem Be-
einer factischen Offenbarung, welcher beyden Lehr-
:n zum Grunde lag, das Glauben eben sowohl ein
t, nämlich das Befolgen eines ausdrücklichen, posi-
Gottesgesetzes, als das dem Christen vorgeschriebe-
hun selbst wieder einen bestimmten Glauben, näm-
)en Glauben an eben dieses, das gesammte christli-
ehrgebäude begründende, positive Gottesgesetz vor-
tzte? So wie daher die ältere Theologie auf die
e des Menschen: „Was soll ich thun, daß ich selig
e?" nur die Antwort hatte: „Glaube, so wirst du
." eben so konnte sie füglich ihre ganze Moral unter
Glaubensgegenständen, etwa da, wo sie in der
natik von Gesetz und Evangelium handelte, als das
ß Christi nach ihren Begriffen, aufstellen; und ihre
idung dieser beyden Wissenschaften war demnach im
ide so gut, wie keine. Eben dasselbe that sich auch
r Ausführung kund. Man sprach in der Dogmatik
von der kirchlichen, bürgerlichen und häuslichen
lschaft, und zählte auch wieder, wie billig, die
)ten des Christen für alle diese Lebensverhältnisse in der
al auf; und umgekehrt z. B. war vom Unterschied
Natur und Gnade in der Moral nicht weniger die
, als in der Dogmatik. Die Gränzen beyder Dis-
ien mußten wohl durch einander laufen, da sie ver-
ihres gemeinschaftlichen Princips, des historischen
ıbarungsglaubens, nur Eine waren. Aber auch der
rn Christentheologie gelang diese Scheidung darum

nicht besser, weil sie, obgleich von jenem Begriffe einer materiallen Gottesoffenbarung sich immer weiter entfernend, dennoch festhielt an dem damit eng verbundenen und dem Buchstaben nach von Jesu selbst anerkannten Verhältnisse, nach welchem die Moral durch Religion nicht bloß bedingt, sondern sogar begründet seyn soll. Was konnte auch hiernach die ganze christliche Sittenlehre anders enthalten, als das von Gott gegebene, und namentlich das durch Jesum Christum von ihm promulgirte Gesetz? Mußte nicht auf diese Weise, wenn man consequent verfahren wollte, immer wieder die Moral ein Theil, ein untergeordnetes Stück der Dogmatik werden? Die Unterscheidung beyder Wissenschaften nun würde, den Grundsätzen und Ansichten der vorstehenden Abhandlung gemäß, etwa folgende seyn. Die Moral überhaupt ist die, durch keine andere ihrem Inhalte nach bedingte, Wissenschaft der Pflichten; die religiöse Dogmatik dagegen ist die Wissenschaft der pflichtgemäßen, mithin allerdings durch Moral bedingten, menschlichen Denkart über den Ursprung, die Beschaffenheit und den Endzweck des Weltganzen. Sie bleiben beyde auch für den Christen, was sie an sich sind; nur daß die christliche Dogmatik sowohl als Moral um ihrer Kirchlichkeit willen die äußere Form des Geoffenbartseyns von Gott, und vermöge ihrer Christlichkeit die ebenfalls äußere Form, nach der Weise Jesu Christi dargestellt zu seyn, die christliche Moral insonderheit aber, wegen der den Christen eigenthümlichen Lebensverhältnisse, auf einen besondern Theil der Materie und des Inhalts bekommt. Demnach erkennt man im Unterrichte Jesu und der Bibel

überhaupt das Dogmatische zum Unterschiede vom Moralischen zuvörderst an seinem Inhalte und Gegenstande, indem jenes nothwendig auf die Natur des Ganzen der Welt, dieses bloß auf das freye Thun und Lassen der vernünftigen Weltwesen sich bezieht, und dann eben so sicher und deutlich durch seine innere Beschaffenheit, da in der Moral durchgängig unbedingte Wahrheit herrscht, inwiefern zu derselben im Allgemeinen Nichts, als dieß, daß es in der Welt praktische Vernunft gebe, und in Rücksicht der durch sie gebotenen besondern Pflichten Nichts, als gewisse näher bestimmte praktische Verhältnisse des Menschen, hier namentlich die eines Christen, vorausgesetzt werden, wogegen die Wahrheit der religiösen Dogmen ebenfalls durchgängig, obgleich sie außerdem noch auf ihrem eignen Grunde ruhet, als unter der unerlaßlichen materiellen Bedingung, daß sie der Moral nicht widerstreite, sondern freundschaftlich entspreche, stehend sich zeigen muß. Jesus sprach selbst diesen Unterschied und dieses innere Verhältniß beyder religiösen Wissenschaften, der christlichen Dogmatik, welche die Religion zu ihrem Inhalte hat, und der mit Religion verbundenen christlichen Moral, aus, als er für Christen die einzige und unveränderliche Grundmaxime alles ihres Denkens, Gesinntseyns und Handelns aufstellte: „Trachtet am ersten nach dem Reiche Gottes und nach seiner Gerechtigkeit, so wird euch solches Alles zufallen!" Denn was kann dieß anders heißen, als: Thut vor allen Dingen und mit unbedingtem Gehorsam eure Pflicht, und dann, folglich in Gemäßheit und Uebereinstimmung mit einem solchen Thun und Gesinnt-

seyn, glaubet festiglich an eine Weltordnung, nach welcher die Gott gefällige Rechtschaffenheit der einzig richtige Weg zur wahren Glückseligkeit ist? Und nach dieser allgemeinen und höchsten Regel des reinen Christenthums muß nun, und wird sich auch ungehindert alles Moralische und Dogmatische seiner durchaus religiösen, durch Wort und That verkündigten, Denkungsart verstehen, beurtheilen und zum Behuf der Errichtung jener zwey oft genannten wissenschaftlichen Gebäude, der christlichen Moral und Dogmatik, aussondern und verarbeiten lassen. Was aber jedem von beyden insbesondere zugehöre, und wie, nach welchem Plane und durch welche Mittel und Künste, beyde nicht bloß neben einander, sondern auch mit einander innigst verbunden, errichtet und ausgeführt werden sollen, das konnte hier nur angedeutet, nicht vollständig gezeigt werden. Genug, wenn es dem Verf. gelungen ist, die Begriffe der Wissenschaften, von welchen er handelte, der Wahrheit gemäß aufzufinden und zu entwickeln; es ist dann durch ihn zu jenen selbst gewissermaßen schon der Grund gelegt worden. Zum Bauen und Aufbauen auf demselben würden nicht Abhandlungen, sondern Bücher erfordert; und Heil der christlichen Theologie, wenn einst ihr Gebäude, auf unerschütterlichem Grunde ruhend und sich erhebend, für immer nur noch der Ergänzung und der Ausbesserung bedarf!

Cramer, L. D., Versuch einer systematischen Darstellung der Moral der Apocryphen des alten Testaments. 1814. gr. 8. 20 Gr.

Mit Recht verdient der gelehrte Verfasser allen Dank des Publikums, daß er die Cultur eines in Betreff der moralischen Untersuchung so wenig bearbeiteten Feldes übernahm, und zuerst ein Ganzes zu bilden suchte, wo früher nur fragmentarische Arbeiten geliefert worden waren. Die hohe Nützlichkeit dieses Werks wird gewiß niemand verkennen, der sich davon überzeugt hält, daß nur durch eine solche Bearbeitung die Momente der moralischen Cultur der hebräischen Nation in der wichtigsten Periode, welche sie verlebt, charakterisirt, und so dieselbe als Vorarbeitung zu einer Culturgeschichte der Hebräer betrachtet werden kann; daß sie mit dem Geiste und den Eigenthümlichkeiten der apocryphischen Bücher selbst, die einem großen Theile nach moralischen Inhalts sind, vertrauter macht, und daß sie bey einer moralischen Bearbeitung des neuen Testaments nicht wenig Licht verschafft, und zu einer richtigen und vorurtheilsfreyen Beurtheilung und historischen Würdigung des letztern ungemein viel beyträgt. Daher wird gewiß auch jeder einem Unternehmen um so größern Beyfall schenken, als durch dasselbe eine längst gefühlte Lücke in der Literatur ausgefüllt worden ist. Möge den mühsamen Forschungen des fleißigen und mit allen Kenntnissen ausgerüsteten Bearbeiters diese wohlverdiente Belohnung zu Theil werden!

Joh. Ambr. Barth.

Erziehungslehren der Bibel. Eine Volksschrift. 1815. 8. 3 Gr.

Das von jeher so allgemein und als unerläßlich beym Jugendunterrichte empfohlene Lesen der Bibel bewog den Verfasser eine Sammlung aller der biblischen Stellen zu bearbeiten, die direkte Beziehung auf Erziehungsgegenstände haben. Man wird sein Verdienst um so lieber anerkennen, als er dabey die Idee zum Grunde legte, jedem Schulmann oder Hausvater mit diesem Auszuge hülfreich an die Hand

zu gehen, und ihnen jeden aus der Bibel zu gebenden Beleg so leicht als möglich zu machen.

Joh. Ambr. Barth.

Evangelien, die sämmtlichen, und Episteln auf die jährlichen Sonn-Fest- und Aposteltage und auf das Kirchweihfest übersetzt und mit erläuternden Anmerkungen begleitet von G. C. Cannabich. 1815. 8.

4 Gr. netto.

Diese von einem so bekannten Schriftsteller neu herausgegebenen Evangelien und Episteln verdienen ihrer natürlichen, reinen und dem Zeitgeiste angemessenen Sprache und der beygefügten erklärenden Anmerkungen wegen, die dem Lehrer den neutestamentlichen Unterricht so sehr erleichtern, dringend empfohlen zu werden. Des äußerst niedrigen Preises ungeachtet würde ich mich bey bedeutenden Partien dennoch zu einem kleinen Rabatt verstehen.

Joh. Ambr. Barth.

Handbuch der Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche, oder Versuch einer beurtheilenden Darstellung der Grundsätze welche diese Kirche in ihren symbolischen Schriften über die christliche Glaubenslehre ausgesprochen hat, von D. Carl Gottlieb Bretschneider. 1r Band gr. 8. 1814.

3 Rthlr.

Der Zweck dieser Schrift ist, die öffentliche Lehre der lutherischen Kirche richtig auszumitteln, sie nach den Aussprüchen der Schrift und den Grundsätzen der Vernunft zu prüfen, und zwischen ihr und den Fortschritten der theologischen Wissenschaften unsrer Zeit eine Ausgleichung zu vermitteln. Man findet daher 1 eine Darstellung der kirchlichen Lehre nach den symbolischen Büchern, mit sorgfältiger Absonderung dessen, was blos Lehrart und Orthodoxie der Theologen des 16ten und 17ten Jahrhunderts war, und was man zeither häufig mit kirchlicher Orthodoxie verwechselt hat. 2) eine Kritik dieser kirchlichen Lehre nach Schrift und Vernunft, und

eine Ausgleichung zwischen beyden, wobey die wichtigsten Einwendungen der neuen Zeit gegen die kirchliche Lehre erwogen werden. 3) die nöthigen Hinweisungen auf die Geschichte der Dogmen, und die Angabe der wichtigern dogmatischen Schriften. —

Predigern, Candidaten und Studirenden ist dieses Handbuch besonders zu empfehlen, und auf ihre Bedürfnisse zunächst berechnet. Es soll sie nicht nur mit dem jetzigen Stande der Dogmatik bekannt machen, nnd zu einem gründlichem Studium dieser Wissenschaft führen, sondern auch die so oft falschen Vorstellungen von dem, was zur Kirchenlehre gehört, berichtigen, und ihnen einen zweckmäßigen Leitfaden durch die sich so mannigfaltig kreuzenden Meinungen und Streitigkeiten der neuen Theologie darbieten. — Ein zweyter Band, der im folgenden Jahre erscheint, wird das Ganze beschließen. —

Joh. Ambr. Barth.

D. Martin Luther kleiner Katechismus erklärt und mit nöthigen Zusätzen vermehrt zum Gebrauch für die Jugend und zur Erinnerung und Erbauung für Erwachsene, von J. L. Parisius. 1815. 8. 4 Gr.

Den Werth des Lutherschen Katechismus wird ohnstreitig nichts besser beweisen können, als die stete Anerkennung seiner Vorzüge und Brauchbarkeit für jedes Alter, die ihm sowohl als Leitfaden beym Religionsunterricht als auch als Handbüchlein für jeden Christen canonisches Ansehn verliehen hat, und man wird daher auch dieser Ausgabe allen Beyfall schenken, die aus der Hand eines so wackern Bearbeiters hervorging. Einige der Zeit und Cultur angemessene Abweichungen von der gewöhnlichen Form, die der Leser in der, wo es nöthig schien, warmen, eindringlichen Sprache, den beygefügten Versen, herzlichen erweckenden Anreden und Zwischengesängen, den die Kenntniß der Bibel befördernden Spruch citationen, und den aus Denksprüchen, Sittenlehren und Gebeten bestehenden Anhängen leicht auffinden wird, heben diese neue Bearbeitung bedeutend über die vorangegangenen empor, u. machen sie unbedingt für jede Lehranstalt, jedem Schullehrer brauchbar, da sie reichhaltigen Stoff zu Lese-, Lehr- u. Katechisirübungen enthaltend, an Mitteln nicht ermangelt den Geist u. das Gefühl der Jugend beym Religionsunterricht zu bilden und selbst Erwachsenen als Erbauungs- und Erinnerungsbuch zu dienen. Die Wohl

feilheit des Preises glaubte ich der Gemeinnützigkeit der Sache schuldig zu seyn.

Joh. Ambr. Barth.

Schneider, M. C. F., Wörterbuch über die gemeinnützigsten Belehrungen der Bibel, fortgesetzt von J. H. Hempel und C. F. Böhme. 4ten Bdes 1ste Abtheilung 1815. gr. 8. 1 Rthlr. 8 Gr.

Die beyden genannten Herrn Herausgeber haben nach längerer Zeit das Versprechen der Beendigung des Schneiderschen biblischen Wörterbuchs in so weit gelöst, daß eine vielleicht noch dieses Jahr erscheinende 2te Abtheilung das Ganze beschließt, die außer den letztern Buchstaben des Alphabets auch noch die nöthigen Register u. s. w. enthalten wird, und gewiß dadurch jedem der zahlreichen Besitzer der ersteren drey Theile einen wesentlichen Dienst erzeigt. Beybehaltung der ganzen sehr zweckmäßigen Anordnung der erstern Theile, gehaltvolle Kürze bey bedeutender Vermehrung der Artikel geben auch diesem Theile das Recht auf den Beyfall der vorangegangenen Anspruch zu machen, und das ganze ein Handbuch zur moralisch-religiösen Benutzung der Bibel zu nennen, was dem praktischen Theologen um so willkommner seyn muß als es ihm ein steter Rathgeber bey zweifelhaften Fällen bleibt und ihm bey seinen Arbeiten weitläuftiger Nachsuchungen und unnöthiger Mühe ganz überhebt.

Der 1ste, 2te und 3te Band kosten 4 Rthlr. Gr.

Joh. Ambr. Barth.

Stein, M. K. W., über den Begriff und obersten Grundsatz der historischen Interpretation des neuen Testaments. Eine historisch-kritische Untersuchung. 1815. gr. 8. 9 Gr.

Der junge talentvolle Autor, vertraut mit den ältern und neuern Untersuchungen über diesen Gegenstand, sucht mit vieler Umsicht und unverkennbarer Wahrheitsliebe den Begriff der historischen Interpretation ganz ins Klare zu bringen. In wie weit ihm dies gelungen sey, überlasse ich dem Urtheile des geneigten Lesers, der diese Schrift durch die beygegebene Vorrede des würdigen Herrn Domherrn Dr. Keil noch anziehender finden wird.

Joh. Ambr. Barth.

